

WILFRIED PASQUIER

**LES HOMMES
APPROXIMATIFS**

**RECITS DU MASCULIN DANS LA
LITTERATURE MAGHREBINE
D'EXPRESSION FRANÇAISE**

Universität Mannheim
Philosophische Fakultät
Romanisches Seminar

LES HOMMES APPROXIMATIFS
RECITS DU MASCULIN
DANS LA LITTERATURE MAGHREBINE
D'EXPRESSION FRANÇAISE

Inauguraldissertation

zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie
der Universität Mannheim

Eingereicht von Wilfried Pasquier am 29.07.2016

Betreuerin: Prof. Dr. Claudia Gronemann

Fach: Romanische Literatur- und Medienwissenschaft

1 Introduction.....	6
1.1 <i>Les hommes approximatifs</i> : un problème de catégorie	6
1.2 Premier sexe, deuxième genre	14
1.3 La littérature maghrébine au masculin pluriel	24
1.4 Processus d'individuation au masculin.....	30
2 La révolte et le parricide. Déconstruction du « père phallocrate » – Construction et devenir du jeune homme.....	35
2.1 Le Père et la Loi.....	42
2.1.1 « La souveraineté-lèpre du Seigneur » dans <i>Le passé simple</i>	42
2.1.2 La Loi outrancière du père dans <i>La répudiation</i>	49
2.2 Genèses du parricide.....	55
2.2.1 « Ma religion était la révolte »	56
2.2.2 « L'impossible meurtre du père » dans <i>La répudiation</i>	62
2.3 Devenir un autre homme	67
2.3.1 « Sacrifier ma reine, le faire échec et mat » ou la révolte à crédit.....	67
2.3.2 Comment échapper à « la conspiration du mâle allié aux mouches de Dieu » ou « la recherche de la paternité perdue » ?.....	75
2.4 Coda : La constance du motif dans <i>Messaouda</i> d'Abdelhak Serhane.....	81
2.5 Conclusion : « Le saccage était en nous »	85
3 Esquisse d'un masculin pluriel postcolonial.....	87
3.1 Le masculin tragique – Leïla Marouane et Aziz Chouaki	88
3.1.1 <i>L'étoile d'Alger</i> d'Aziz Chouaki	89
3.1.2 <i>La vie sexuelle d'un islamiste à Paris</i> de Leïla Marouane	90
3.1.3 Construction spécifique du masculin.....	92
3.1.4 Masculin inclusif et son interaction avec le féminin	103
3.1.5 Masculin singulier contre masculin unique	110
3.1.6 Conclusion sur le masculin tragique.....	119
3.2 Ouvroir de masculin potentiel – Mohammed Dib et Rachid Boudjedra. 122	
3.2.1 Mohammed Dib, <i>Habel</i>	123
3.2.2 <i>Les 1001 années de la nostalgie</i> de Rachid Boudjedra, un laboratoire du genre?.....	139
3.2.3 Conclusion sur l'ouvroir de masculin potentiel.....	151
4 Le décentrement du masculin.....	152
4.1 « L'homosexualité dévoilée ».....	156

4.1.1	Ephèbes, zamels et queer	157
4.1.2	<i>Une mélancolie arabe</i> ou partir pour se construire.....	161
4.1.3	« Etre ce qui ne se dit pas, n'existe pas » : un masculin impossible..	163
4.1.4	Être Abdellah et non Leïla ?	167
4.1.5	Persistence, reproduction, émancipation : « Je suis devenu une femme arabe soumise pour toi »	170
4.1.6	Conclusion	174
4.2	Un masculin sans hommes ou le décentrement du masculin dans <i>Les funérailles</i> de Rachid Boudjedra et <i>Garçon manqué</i> de Nina Bouraoui	175
4.2.1	La désubstantialisation du masculin	175
4.2.2	Ni <i>butch</i> ni soumises	179
4.2.3	Conclusion	184
4.3	La tentation androgyne	185
4.3.1	Androgynie allégorique dans <i>L'enfant de sable</i> et <i>Rhoulem ou le sexe des anges</i>	189
4.3.2	L'androgynie en tant qu'horizon éthique et esthétique	199
4.3.3	Conclusion	210
5	Conclusion	212
6	Bibliographie	215
6.1	Romans du corpus	215
6.2	Autres textes littéraires	215
6.3	Ouvrages et articles théoriques.....	216
6.4	Ouvrages et articles critiques.....	222
	Selbständigkeitserklärung	228

homme approximatif comme moi comme toi lecteur
et comme les autres
amas de chairs brulantes et d'échos de conscience complet dans le seul morceau de
volonté de ton nom transportable et assimilable poli par les dociles
inflexions des femmes
divers incompris selon la volupté des courants
interrogateurs

Tristan Tzara, *L'homme approximatif*¹

¹ Tristan Tzara : *L'homme approximatif* (1931). Paris, Editions Gallimard, 1968. P. 26.

1 Introduction

1.1 *Les hommes approximatifs* : un problème de catégorie

L'approximation et le flou définitionnel se marient mal avec une approche théorique rigoureuse. Dans le langage courant, il n'est certes pas toujours nécessaire de proposer une définition exhaustive de chaque terme que l'on emploie d'autant plus que notre environnement socioculturel nous fournit un substrat de notions épistémologiques. L'incrédulité générale face aux résultats de la recherche ne fait que s'accroître si celle-ci n'est pas en mesure de fournir une définition claire et précise d'une chose ou d'un phénomène que chacun peut empiriquement concevoir, reconnaître et nommer : qu'est-ce qu'une nation, qu'est-ce qu'une langue, qu'est-ce qu'une femme ou un homme ? Les fortes réactions opposées ces dernières années en France aux théories du genre, d'ailleurs le plus souvent fondées sur une méconnaissance flagrante de ces théories couplées à une mystification politiquement motivée, s'expliquent par l'affrontement d'une *doxa* qui s'ignore et des résultats d'une pensée déconstructrice et subversive ; comment accepter de remettre en cause des définitions, comme celles d'homme et de femmes, qui structurent notre vision du monde toute entière ?

D'autre part, la volonté de circonscrire le réel par des définitions univoques recouvrant intégralement la chose qu'elles décrivent se heurte aux limites du langage. Comme le rappelle ce débat entre Platon et Diogène de Sinope autour de la question « qu'est-ce qu'un homme ? », ici à entendre au sens d'humain, la volonté de définir ce que tout un chacun croit connaître et ne remet jamais en cause dans sa pratique quotidienne, en proposant une liste d'attributs censés être exclusifs, peut aisément tourner au ridicule :

Platon avait défini l'homme « un animal bipède, et sans plumes », et on l'applaudissait ; Diogène pluma alors un coq et l'apporta à la salle de cours en

s'écriant : « Voici l'homme de Platon ! » On ajouta donc à la définition, « muni de larges ergots ».²

Ce dont se moquait déjà le philosophe cynique, c'était, pour le dire avec terminologie contemporaine, d'une pensée essentialiste, c'est-à-dire d'une pensée qui prétend pouvoir parvenir, par le biais de l'abstraction rationnelle, à l'essence d'une chose donnée, la circonscrire et la saisir dans la permanence de son être, ou qui, du moins, présuppose l'existence d'une essence pour toute chose. Pour emprunter des termes platoniciens, ceci équivaldrait à supposer que l'Idée précède la chose, qu'elle lui préexiste tant sur le plan ontologique que sur le plan logique, la chose étant une représentation ou une image inférée par l'Idée, comme Platon a voulu le montrer dans *La République* par le biais du fameux mythe de la caverne.

La notion d'« homme » préexisterait ainsi à chaque individu appartenant au genre humain et, si tous les humains ne partagent pas les mêmes attributs, ils auraient cependant tous en commun un certain nombre de caractéristiques qui dérivent de l'Idée d'« humanité ». Inversement, il est nécessaire qu'un certain nombre de critères soient remplis avant qu'un individu puisse être considéré comme un homme par ceux qui admettent cette définition.

Cependant, si l'on n'adhère pas à un mode de pensée essentialiste comme l'idéalisme dualiste de Platon, on devine déjà qu'une telle définition catégorielle ne peut pas comporter que des critères objectifs de classification mais implique toujours en creux toute une épistémologie et un système de valeurs³. En d'autres termes, les définitions de l'homme (nous employons désormais « homme » dans le sens de « masculin », puisque c'est ce sur quoi portera la réflexion menée dans cette étude), même dans un sens biologique d'ailleurs, sont contingentes dans l'espace et dans le temps et donc toujours le produit d'une manière de penser, d'une culture et d'une histoire. La socialisation et l'expérience nous ont certes dotés de moyens opératoires qui nous permettent d'appréhender le monde et de distinguer une chose d'une autre : dans la vie de tous les jours, nous reconnaissons aisément, et avec un taux d'erreur minime, qu'un homme est un homme et non une femme, comme le rappelait l'un des

² D'après Diogène Laërce, cité dans : Léonce Paquet (Éd.) : *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*. Paris, Librairie Générale Française, 1992. P. 81.

³ Nous renvoyons ici le lecteur à l'analyse que Michel Foucault fait du principe de la classification dans l'introduction de *Les mots et les choses* à partir de l'exemple d'une encyclopédie chinoise dans un texte de Borgès.

auteurs fondateurs d'une réflexion renouvelée sur le masculin, Robert W. Connell, sur lequel nous reviendrons par la suite :

In den meisten Alltagssituationen sind die Begriffe „männlich“ und „weiblich“ ziemlich klar. Der Unterschied zwischen den Geschlechtern dient uns als Grundlage für einen großen Teil unserer Kommunikation und unseres Handelns. Aber dieselben Begriffe wabern wie der Nebel über der Donau, wenn wir beginnen, sie logisch zu hinterfragen. Sie erweisen sich dann als schwer zu fassen und zu bestimmen.⁴

On pourrait ici dire avec Kant que nous disposons et faisons usage d'une faculté de *synthèse*, c'est-à-dire que nous sommes en mesure, à partir des *catégories* de l'entendement, de formuler un raisonnement, de faire des distinctions ou d'énoncer un jugement. Sans pour autant reprendre à notre compte « l'analytique transcendantale » kantienne dans son intégralité, puisqu'elle repose sur des fondements épistémologiques qui ne pourront être les nôtres, rappelons cependant que cette dernière établissait les catégories comme étant des critères logiques objectifs, par exemple de distinction et de rapprochement. Il est d'autre part intéressant de noter que Kant voyait dans l'intuition la source de cette faculté de synthèse, comme si l'humain, être doué de raison, prédisposait des instruments logiques nécessaires pour émettre un jugement ou façonner une idée à un degré qui n'était pas encore tout à fait rationnel. Sur ce point précis, il nous paraît pertinent de nous inspirer en partie de la philosophie kantienne en proposant les hypothèses suivantes : premièrement, nous disposons intuitivement de moyens empiriques et opératoires de percevoir par exemple qu'un homme est un homme et non une femme ; deuxièmement, ces instruments ne sont cependant pas uniquement le fruit d'un pur entendement qui fonctionnerait selon des règles universelles mais procèdent d'une (partielle) intériorisation de critères qui nous ont été inculqués par la culture, le milieu ou l'histoire dont nous sommes issus ; troisièmement, puisque les critères empiriques que nous appliquons sans le savoir sont relatifs, la chose ou notion même que nous reconnaissons de la sorte est également une construction socioculturelle, un artefact au sens propre du mot, dénué de fondement ontologique. Nous sommes ainsi certes capables de reconnaître qu'un homme est un homme mais c'est précisément parce que nous héritons d'une définition particulière de l'homme. L'homme tel que nous le reconnaissons n'est pas l'homme en soi mais l'homme tel qu'il est conçu, perçu et construit par l'environnement socioculturel dont

⁴ Robert W. Connell : *Der gemachte Mann. Konstruktion und Krise von Männlichkeiten*. Übersetzung von Christian Stahl. Opladen, Leske und Budrich, 2000. P. 21.

nous avons intériorisé les règles et il serait par exemple tout à fait possible que nous éprouvions des difficultés à distinguer un homme d'une femme dans une culture qui nous serait parfaitement étrangère.⁵

Ces mécanismes que l'on pourrait qualifier de proto-rationnels ne fournissent par conséquent pas de définitions dont les sciences naturelles ou humaines puissent se satisfaire. Comme nous venons de le voir, ces définitions opératoires ne reposent pas sur une essence dont les choses ou phénomènes seraient l'expression ou l'image (conception dualiste d'inspiration platonicienne). Et, puisqu'elles s'avèrent être le produit de processus socioculturels, il est fort probable qu'elles en disent plus sur la société qui les émet que sur l'objet qu'elles tentent de cerner.

L'extrait du formidable texte de Tristan Tzara que nous avons choisi de mettre en exergue de cette introduction, et auquel la présente étude emprunte son titre⁶, condense un grand nombre des problématiques qui nous occuperont tout au long de notre analyse consacrée aux récits du masculin dans la littérature maghrébine d'expression française. Ainsi, avant de passer au contexte théorique spécifique, à savoir d'une part les études de genre et d'autre part l'approche postcoloniale de la littérature maghrébine, tâchons d'appréhender, dans un premier temps à partir de ce texte, ce qui fait problème dans les notions d'*homme* et de *masculinité*.

Point connexe entre un corps et une subjectivité problématiques, cet « *amas* de chairs brulantes et *d'échos* de conscience »⁷ qu'est l'homme ne dérive pas uniquement d'une anatomie, d'une quelconque définition biologique ou encore moins d'une essence. Un corps n'est en effet qu'un « *amas* de chairs brulantes » tant qu'il n'est pas soumis à un processus de signification et intégré à une épistémologie. Même s'il faudra retravailler et affiner cette idée, nous savons au moins depuis les travaux de

⁵ Un exemple flagrant de la relativité des identités sexuées nous est donné par l'anthropologue Françoise Héritier : « Chez les Inuits, notamment, l'identité et le genre ne sont pas fonction du sexe anatomique mais du genre de l'âme-nom réincarnée. Néanmoins, l'individu doit s'inscrire dans les activités et aptitudes qui sont celles de son sexe apparent (tâches et reproduction) le moment venu, même si son identité et son genre sont toujours fonction de son âme-nom. Un garçon peut être, par son âme-nom féminine, élevé et considéré comme une fille jusqu'à la puberté, remplir son rôle d'homme reproducteur à l'âge adulte et se livrer dès lors à des tâches masculines au sein du groupe familial et social, tout en conservant sa vie durant son âme-nom, c'est-à-dire son identité féminine. » Françoise Héritier : *Masculin/ Féminin. La pensée de la différence*. Paris, Odile Jacob, 1996. P. 21.

⁶ Notons cependant que, à l'exception du passage dont ces vers sont extraits, l'expression « homme approximatif » chez Tzara ne se réfère pas uniquement au genre masculin mais désigne l'humain dans son ensemble.

⁷ C'est nous qui soulignons.

Michel Foucault et de Judith Butler qu'il n'existe pas de pure matérialité corporelle qui ne soit pas déjà inscrite dans un système de valeurs et de sens. De plus, la subjectivité masculine qui s'extrait de cet « amas » d'un corps et « d'échos de conscience » ne se donne pas naissance à elle-même à travers le *cogito* par exemple, mais est bien plus le reflet, la reprise et l'intériorisation de modèles considérés comme viables ou acceptables. Elle n'est pas nécessairement originale et individuelle, mais plutôt un « écho » d'autres subjectivités masculines, c'est-à-dire, dans le langage des études de genre, une *reproduction performative*. La masculinité, donc ce qui fait qu'un homme est véritablement un homme ou tout au moins qu'il est perçu comme tel, n'est rien d'autre qu'une représentation, un signe devenu signifiant : « complet dans le seul morceau de volonté de ton nom ». De la même manière que, selon Nietzsche, le « je », et partant le concept de sujet, était induit ou favorisé par un certain type de grammaire⁸, l'homme est un être à l'origine plus lexicale qu'ontologique mais qui a pourtant fini par devenir une réalité tangible en raison du pouvoir performatif du langage. D'autre part, puisqu'il est induit par le discours et non par une essence inaltérable qui serait commune à tous, l'homme ne peut être que contingent et prône à de multiples variations, dans l'espace et dans le temps (« ton nom transportable et assimilable », « divers incompris selon la volupté des courants interrogateurs »). Tristan Tzara relève en outre déjà que l'identité masculine se construit aux dépens des femmes voire avec leur complicité tacite (« poli par les dociles inflexions des femmes »), ce qui introduit premièrement la notion d'interdépendance des genres, c'est-à-dire que ni la féminité ni la masculinité ne se construisent indépendamment l'une de l'autre et qu'elles se déterminent réciproquement. Deuxièmement, on voit ici apparaître l'idée que le masculin, en tout cas au sein d'un système patriarcal, se construit à partir du pouvoir qu'il exerce sur le féminin. On touche ici donc à la dimension *hégémonique* du masculin sur laquelle il nous faudra revenir plus tard.

Ainsi, l'homme en tant que *catégorie* (nous entendons cette fois-ci catégorie au sens classique et aristotélicien du terme, c'est-à-dire de type ou de genre) s'avère être

⁸ Cf. le fameux texte de Nietzsche qui déconstruit le *cogito* cartésien comme étant le produit d'une foi trop grande dans la grammaire et la logique : « Soyons plus prudent que Descartes qui est resté pris au piège des mots [... et d'une] croyance, celle que « penser » soit une activité à laquelle il faille imaginer un sujet, ne fût-ce que « quelque chose » – et l'*ergo sum* ne signifie rien de plus ! Mais c'est la croyance à la grammaire, on suppose des « choses » et leurs « activités », et nous voilà bien loin de la certitude immédiate ». Friedrich Nietzsche : *Fragments posthumes, automne 1884- automne 1885*, in *Œuvres philosophiques complètes, tome XI*. Paris, Gallimard, 1981. P. 376

une *construction discursive* et, pour le dire avec Michel Foucault, « un simple pli dans notre savoir⁹ ». Contrairement à une position essentialiste qui présuppose l'existence dans la nature de catégories taxinomiques (par exemples d'espèces) qui regroupent les individus, nous adopterons une conception *nominaliste*, comme le fit déjà Buffon en son temps, qu'Adrianna Wozniak a résumé de la manière suivante :

L'attitude métaphysique de Buffon, contraire à la position réaliste ou essentialiste, stipulait que seuls les individus existaient réellement. On les groupe et les nomme uniquement dans un but pragmatique et par commodité. (...) Nous ne pouvons observer, mesurer, expérimenter directement l'espèce, mais uniquement des individus ; on leur attribue l'appartenance à une même espèce. Seuls les représentants d'une espèce existent réellement, et non l'espèce elle-même. L'espèce n'est qu'une abstraction déduite des traits particuliers, une création de l'esprit humain à laquelle on associe un nom.¹⁰

Le masculin n'est certes pas une espèce mais bien un genre, on peut pourtant reprendre ce principe nominaliste à notre compte : seuls existent des individus-hommes, la notion catégorielle d'homme ou celle de masculinité ne sont que des « abstraction(s) déduite(s) des traits particulier(s) », des commodités de l'esprit, comme l'indiquait déjà le poème de Tristan Tzara et, dans le meilleur des cas, des « catégories heuristiques »¹¹. Seulement, ces catégories ont beau être autant de créations d'une histoire et d'une culture, elles n'en sont pas vides de conséquence puisqu'elles construisent notre réel et les relations de pouvoir qui le régissent.

Il ne sera donc pas question dans notre étude de chercher à corriger cette approximation intrinsèque à toute catégorie de l'esprit créée *a posteriori* en essayant de définir la masculinité maghrébine à partir des textes de notre corpus, ni même de proposer une typologie des différentes variations qui se retrouvent dans les romans, bien que cela puisse apparaître *de facto* comme une conséquence de notre travail. La masculinité maghrébine n'est pas plus qu'une autre gravée dans le marbre. Au Maghreb aussi, il existe de nombreuses variétés du masculin, que ce soit dans l'histoire

⁹ Michel Foucault : *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Editions Gallimard, 1966. p. 15. Dans ce passage, Foucault parle bien entendu de l'homme dans son acceptation plus large d'humain mais le principe constructiviste demeure le même.

¹⁰ Adrianna Wozniak : *La théorie évolutive de la connaissance. La relation phylogénétique de la représentation à l'objet*. Thèse de doctorat, Université de Woclaw/ Université Lyon 3 Jean Moulin, 2006. P. 97/98.

¹¹ Cf. Robin Bauer/ Josch Hoenes/ Volker Woltersdorff: « Männlichkeit ist für alle da. Aber was ist Männlichkeit? » In : Robin Bauer/ Josch Hoenes/ Volker Woltersdorff: *Unbeschreiblich männlich. Heteronormativitätskritische Perspektiven*. Hamburg, Männerschwarm Verlag, 2007. P. 12-27. Dans cet article, les auteurs critiquent également le concept de masculinité et se demandent s'il est encore légitime de l'employer puisqu'il semble présupposer une essence. En définitive, ils n'y voient qu'une « catégorie heuristique » : « « Männlichkeit » dient uns daher nicht als essenzielle, sondern ausschließlich als heuristische Kategorie, die wir in einem umkämpften Machtfeld verorten. »

ou à l'intérieur de ces sociétés aujourd'hui souvent perçues comme étant figées et confinées aux limites que leur impose une oppressante tradition arabo-musulmane. Et même s'il existe des normes et qu'il ne faut pas nier que certains modèles tendent à être dominants ou à vouloir s'imposer comme hégémoniques, les formes que le masculin emprunte dans les textes s'avèrent être fort diverses. Elles diffèrent non seulement en fonction des milieux socioculturels mais également des lieux où elles sont ancrées (ville ou campagne, pays d'origine ou dans l'immigration etc.) et, cela est peut-être plus important encore, selon les stratégies des auteurs. Ce qu'à notre avis esquissent ces romans, ce sont autant de *récits du masculin* qui témoignent de parcours d'*individuation*, c'est-à-dire d'une volonté de se constituer en tant qu'individus au-delà des normes et des contraintes que les discours, par exemple coloniaux ou dits traditionnels, leur imposent. Il s'agit donc de personnages au fort potentiel subversif qui cherchent à se construire contre ou en rapport avec ces discours, à dépasser les mythes génériques qui régulent les identités sexuées autour d'eux, à transgresser la dichotomie tradition et modernité et, ce faisant, à développer leur singularité.

Ainsi, en choisissant de nous intéresser au *masculin* tel qu'on le retrouve dans des œuvres littéraires, nous ne nous proposons pas de chercher à déceler une nouvelle définition de la *masculinité* à partir des textes que nous abordons. Il conviendra de garder à l'esprit que le masculin est une notion nécessairement relative et fluctuante, ce qui induit d'inévitables conflits entre des conceptions qui s'excluent les unes les autres. Une définition de la masculinité n'a donc pour nous de sens que dans la mesure où elle est *performative* c'est-à-dire qu'elle a une incidence sur un des univers romanesques ou sur un des personnages que nous analyserons. Car ces conflits sociaux ou générationnels se retrouvent très souvent au cœur de ce qui fait la tension narrative des romans que nous étudierons (cf. *La passé simple* de Driss Chraïbi ou *La répudiation* de Rachid Boudjedra). Dans d'autres romans, pourtant parfois très différents les uns des autres, comme *La vie sexuelle d'un islamiste à Paris* de Leïla Marouane ou *Une mélancolie arabe* d'Abdellah Taïa, c'est même directement la volonté de se construire en tant qu'homme mais selon des normes que l'on entend se choisir soi-même qui fait office d'intrigue. Tout le développement narratif découle alors d'une construction souvent problématique d'une identité genrée masculine propre en tant qu'elle participe d'un processus d'individuation plus large. En ce sens, nous pouvons avancer l'hypothèse que nos personnages désirent devenir des hommes différemment parce qu'ils entendent s'imposer en tant qu'individus. La question du

genre masculin, en tant qu'élément central de la construction d'un soi, serait alors concomitante des processus d'individuation, ce qui n'implique cependant pas qu'elle ne soit pas absolument fondamentale, subalterne ou qu'elle ne soit pas la force majeure derrière le processus tout entier.

Avant d'en venir aux modalités de l'étude du masculin dans la littérature maghrébine d'expression française puis aux textes eux-mêmes, il nous faut d'abord éclaircir ces concepts de genre, de masculinité et de masculin en revenant sur les études de genre et ce que l'on a désormais coutume d'appeler les *Men's Studies*.

1.2 Premier sexe, deuxième genre¹²

Je suis un homme, quoi de plus naturel en somme ?
Michel Polnareff, « Je suis un homme »¹³

Au cœur de la réflexion contemporaine sur le masculin, il y a l'impensé. Tous les auteurs et chercheurs sont d'accord sur le fait que « il y a encore peu, c'était la femme le continent noir de l'humanité et nul ne songeait à questionner l'homme. La masculinité paraissait aller de soi : lumineuse, naturelle et contraire à la féminité. »¹⁴ Cet « angle mort »¹⁵ de la recherche, comme l'a justement décrit Inge Stephan, a d'ailleurs été entériné puis pérennisé par certains des grands penseurs de la psychanalyse qui, dans la lignée de Freud, ont développé l'idée du « mystère de la féminité » (« das Rätsel der Weiblichkeit »)¹⁶.

Cela semble en effet paradoxal en première analyse, mais les sociétés patriarcales ne se sont que peu interrogées sur la masculinité, puisque celle-ci faisait office de mètre-étalon, de présupposé non énoncé à l'ensemble du système de valeurs et de pratiques. On a beaucoup disserté par ailleurs sur cet autre de l'homme, ce « produit d'un os surnuméraire » selon la formule de Bossuet qu'est la femme, et l'on en donna par là même donc des définitions. Car, quand bien même les discours de type patriarcal tendent (ou tendaient) à démontrer l'infériorité intrinsèque, de degré ou de nature, de la femme par rapport à l'homme, il n'en apportait pas moins un ensemble de définitions, certes négatives, du féminin, alors que l'homme, être originel et complet, correspondait à l'Homme, ce sommet de la Création. Une fois ces définitions mises en

¹² Cette expression nous est inspirée par le titre d'un article de Walter Erhart problématisant précisément le retard, aujourd'hui relatif, qu'avaient pris les études sur le masculin par rapport à celles consacrées au féminin ou à la féminité. Walter Erhart : « Das zweite Geschlecht. Männlichkeit, interdisziplinär. Ein Forschungsbericht ». In : *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, Numéro 30. Berlin, De Gruyter, 2005. P. 156-232.

¹³ Il s'agit ici du premier vers du refrain de la fameuse chanson de Michel Polnareff « Je suis un homme », dans laquelle il se défendait des fréquentes insultes dont il était victime et affirmait qu'il était bien un homme, malgré une apparence qui pouvait paraître efféminée à certains.

¹⁴ Elisabeth Badinter : *XY – De l'identité masculine*. Paris, Odile Jacob, 1992. Le livre de poche, 2005. P. 10.

¹⁵ Cf. Inge Stephan : « Im toten Winkel. Die Neuentdeckung des < ersten Geschlechts > durch men's studies und Männlichkeitsforschung ». In : Claudia Benthien/ Inge Stephan (Hrsg.): *Männlichkeit als Maskerade. Kulturelle Inszenierungen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Köln/ Weimar/ Wien, Böhlau Verlag, 2003. P. 11-35.

¹⁶ Sigmund Freud: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933). Gesammelte Werke 15. Herausgegeben von Anna Freud. London, 1940-1952. P. 120.

causes par les théories féministes et les radicales évolutions sociales qui les accompagnèrent, et dès lors que ce qui était autrefois évident se trouvait passé au crible de ses insuffisances et de ses incohérences, l'homme se vit confronté à un « vide définitionnel »¹⁷. Il faut alors se définir positivement et non à partir du négatif féminin, c'est-à-dire sans projeter sur la femme tout ce qu'on se dit ne pas être.

La masculinité en tant qu'objet de recherches s'est donc développée tout d'abord sous l'influence des mouvements féministes puis des études de genre (*Gender Studies*)¹⁸. Inge Stephan résume ainsi l'évolution récente de la réflexion sur l'homme et la masculinité :

Dass auch Männer nicht als Männer geboren werden, hat bereits Simone de Beauvoir im Nachtrag zu ihrem berühmten Diktum in *Das andere Geschlecht* (1949) festgestellt, aber erst der *Gender Trouble* (1990), den Judith Butler mit ihrem gleichnamigen Buch entfachte, hat diesen festen Vorstellungen zersetzt, die sich mit dem Konzept von Männlichkeit lange Zeit verbunden haben, und einem Nachdenken Platz gemacht, in dem Männlichkeit und Weiblichkeit gleichermaßen als Variablen diskursiver Praktiken erscheinen und als Ergebnis komplexer Inszenierungsstrategien begriffen werden.¹⁹

En effet, la notion de la construction sociale des identités sexuées n'est pas à proprement parler une nouveauté. Que la masculinité soit un concept relatif et soumis à une constante évolution est induit par la remise en cause de la *nature* féminine par les grandes féministes de l'après-guerre comme Simone de Beauvoir ou, plus tard, par une « épistémologie des rapports sociaux de sexe », qui impliquait déjà « la réfutation du naturalisme »²⁰ et donc de l'essentialisme des sexes. Il a cependant fallu attendre quelques années avant que la masculinité s'établisse en tant qu'objet de recherche au même titre que la féminité.

Les études sur le masculin (ou sur la masculinité) existent depuis maintenant plus de trente ans. A la suite des travaux féministes, certains intellectuels se sont donc attachés à démonter les rouages du patriarcat et à déconstruire « l'éternel masculin » comme cela avait été précédemment le cas avec « l'éternel féminin ». Citons à ce titre

¹⁷ Elisabeth Badinter : *Op. Cit.*, P. 18.

¹⁸ Sur les évolutions épistémologiques qui ont eu lieu entre le féminisme, la théorie des rapports sociaux de sexe puis les études de genre, dans les pays anglo-saxons comme en France, cf. Marie-Claude Hurtig/ Michèle Kail/ Hélène Rouch (Ed.) : *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*. Paris, Editions du CNRS, 1991. « Introduction », P. 11-15.

¹⁹ Inge Stephan : *Op. Cit.* P. 17.

²⁰ Danièle Combes/ Anne-Marie Daune-Richard/ Anne-Marie Devreux : « Mais à quoi sert une épistémologie des rapports sociaux de sexe ? » In : Marie-Claude Hurtig/ Michèle Kail/ Hélène Rouch (Ed.) : *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*. Paris, Editions du CNRS, 1991. P. 62.

The Liberated Man (1974) de Warren Farrell, les études de J. Pleck et de J. Sawyer intitulées *Men and Masculinity* (1974) ou encore *The Forty-nine Percent Majority* (1976) de D. David et R. Brannon, ou en Allemagne, Klaus Theweleit (*Männerphantasien*, 1977).

Mais c'est surtout à partir de la fin des années 80 et du début des années 90 que se développent les *Men's Studies*, dans le sillage des *Women's Studies* puis des *Gender Studies*, avec Harry Brod (*The Making of Masculinities. The New Men's Studies*, 1987), Michael S. Kimmel et Michael A. Messner (*Men's Lives*, 1989) et R. W. Connell (*Masculinities*, 1995) et Daniel Welzer-Lang (*Les hommes violents*, 1991) et Pierre Bourdieu (*La domination masculine*, 1998) en France²¹.

Comme le disait Inge Stephan dans le passage que nous avons cité plus haut, les études de genre et en particulier les ouvrages de Judith Butler furent décisifs pour le renouvellement de la pensée sur les identités sexuées, et donc également sur le masculin. Car, si Judith Butler n'a pas inventé les études de genre²², son œuvre fondatrice *Trouble dans le genre* (*Gender Trouble*) de 1990, a orienté la majeure partie des études qui ont suivi. De plus, sa forte théorisation des concepts, entre autres, de genre et de performance a ouvert la voie à un grand nombre de travaux dans les domaines des *cultural studies* et des études littéraires, alors que les études de genre demeuraient par le passé, et en particulier en France, hautement concentrées dans des disciplines telles que la sociologie ou l'anthropologie.

Mais quels sont les fondements théoriques des études sur le masculin ? Comment décrire, penser et expliquer ce concept « approximatif » de masculinité ? Nous pensons avec Nina Degele qu'il est possible de résumer les approches théoriques actuelles autour des questions de la masculinité autour de trois axes principaux. La masculinité serait donc :

- 1) Relational statt isoliert (...)
- 2) Habituell statt essenziell (...)

²¹ Si la France a peut-être tardé à accepter les études de genre, ce retard a été depuis rattrapé. Ce que devrait prouver le fait que les études de genre ont été intégrées aux programmes et aux manuels scolaires de Sciences et Vie de la Terre (SVT) en 2011. Cf. l'article de Marie-Estelle Pech paru dans *Le Figaro*, qui retrace la polémique qui s'en suivit et ne mobilisa que quelques élus conservateurs et organisations catholiques : « Théorie du genre : la polémique rebondit » in *Le Figaro* du 25 octobre 2001. Consultable en ligne : <http://www.lefigaro.fr/actualite-france/2011/10/25/01016-20111025ARTFIG00668-theorie-du-genre-la-polemique-rebondit.php>. (Consulté le 17 mars 2012).

²² Une des premières occurrences du terme dans le sens que nous lui attribuons aujourd'hui serait dans le livre de la Britannique Ann Oakley : *Sex, gender and society*. London, Temple Smith, 1972.

3) Multipel statt einheitlich-uniform (...) ²³

Reprenons donc ces trois points dans l'ordre afin de délimiter le cadre théorique dans lequel nous comptons nous inscrire.

1. Relationnelle et non isolée

Un des aspects particulièrement importants pour le contexte qui est le nôtre et qui a été développé par Judith Butler, c'est l'insistance sur les relations d'interdépendance qui régissent les identités sexuées. Dans le cas de l'identité masculine, ceci implique que « la totale dépendance que le sujet masculin entretient avec "l'Autre" féminin révèle d'un seul coup combien son autonomie est illusoire » ²⁴. Ainsi, la masculinité ne se développerait pas seule, conformément à une liste d'attributs qui seraient donnés en nature mais *en fonction* du féminin, comme le texte de Tristan Tzara nous l'indiquait d'ailleurs déjà. En particulier dans l'épistémologie androcentrée dont nous héritons et qui découpe le réel en oppositions binaires autour de l'axe de séparation entre masculin et féminin, on a souvent tendance à penser que, d'une part, les sexes sont essentiellement différents et que, d'autre part, leur différence vaut en soi. L'idée entérinée par Butler est que les genres se génèrent les uns les autres, souvent d'ailleurs dans des mouvements d'exclusion, et que le masculin découle autant du féminin que le féminin du masculin. Cette thèse est d'ailleurs également soutenue par Bourdieu et Connell. Au sujet de la virilité, Bourdieu écrit par exemple : « La virilité (...) est une notion éminemment *relationnelle*, construite devant et pour les autres hommes et contre la féminité, dans une sorte de *peur* du féminin, et d'abord en soi-même. » ²⁵ La masculinité patriarcale traditionnelle, ou celle que Connell appelle « hégémonique », c'est l'exclusion de la féminité ainsi d'ailleurs que des formes marginales du masculin. « Aber die Erkenntnis, dass es verschiedene Formen von Männlichkeit gibt, ist nur der erste Schritt. Wir müssen auch die Beziehungen zwischen den verschiedenen Formen untersuchen » ²⁶. Connell distingue quatre types de relations entre les différentes masculinités : l'hégémonie, la subordination, la complicité et la marginalisation. Selon lui, ces différentes formes du masculin sont

²³ Nina Degele : « Männlichkeiten queeren ». In : Robin Bauer/ Josch Hoenes/ Volker Woltersdorff: *Unbeschreiblich männlich. Heteronormativitätskritische Perspektiven*. Hamburg, Männerschwarm Verlag, 2007. P. 32.

²⁴ Judith Butler : *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*. New-York, Routledge, 1990. Traduction française : *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*. Traduction de Cynthia Kraus. Paris, La Découverte, 2005. P. 52.

²⁵ Pierre Bourdieu : *Op. Cit.* P. 78.

²⁶ Robert W. Connell: *Op. Cit.* P. 97.

donc définies par leur situation singulière dans la hiérarchie sociale du pouvoir, ce qui revient à dire que le masculin n'existe qu'à travers des actes affirmatifs du pouvoir qu'il exerce sur le féminin et les autres formes du masculin.

Ceci nous amène donc à appréhender la masculinité non comme un des versants d'une bipolarité mais comme étant prise dans un processus de redéfinition permanente, composée de nombreuses variétés ainsi qu'en interaction avec le féminin et d'autres modalités du masculin. Non seulement les genres (ou plutôt les identités genrées) constituent un continuum, c'est-à-dire que les frontières entre les actualisations performatives du genre sont poreuses et se déplacent sans cesse, mais à l'intérieur de ce que l'on appelle généralement la masculinité, on a également affaire à un ensemble mouvant, en constante évolution, composés d'identités masculines genrées identifiables à partir de la place qu'elles incarnent dans l'agencement du pouvoir.

2. Habituelle et non essentielle

Comme nous l'avons déjà vu, la masculinité n'est pas une constante ontologique qui serait dérivée d'une essence et l'homme en tant que catégorie mais elle n'est qu'une construction discursive, le produit d'une entité socioculturelle à un point donné dans le temps. Ceci ne demande guère plus d'explications et se démontre aisément à partir de la relativité temporelle et spatiale du masculin dont nous avons déjà parlé.

Le concept d'*habitus*, dont découle ici l'adjectif « habituel », a été développé par Pierre Bourdieu afin d'expliquer d'une part le fonctionnement structurel des processus qui déterminent et façonnent l'identité individuelle dans ses relations complexes et réciproques avec l'environnement socioculturel. Cela signifie que mon discours et mes comportements sont certes déterminés par les structures sociales dans lesquelles j'évolue mais, par la reproduction de ces codes et normes, je participe également à leur (re)construction et à leur pérennisation. D'autre part, il permet de mettre à jour la multiplicité interne d'une identité individuelle donnée qui regroupe plusieurs types d'*habitus*, qui sont ensuite actualisés en fonction de l'espace social en question. Ainsi l'*habitus* genré, et donc la forme spécifique du masculin, représente un « cas particulier »²⁷ bien que déterminant de l'*habitus*, comme l'a justement résumé

²⁷ Elisabeth Tuidar parle d'un « Sonderfall ». Cf. Elisabeth Tuidar : « Körpereventualitäten. Der Körper als kultureller Konstruktionsschauplatz ». In : Hildegard Macha/ Claudia Fahrenwald (Ed.): *Körperbilder zwischen Natur und Kultur. Interdisziplinäre Beiträge zur Genderforschung*. Opladen, Leske und Budrich, 2003. P. 54.

Elisabeth Tuiider. Toujours selon Tuiider, le concept d'habitus présente l'avantage non négligeable d'insister sur le caractère actif de la reproduction de genre :

Deswegen bedeutet, vom Geschlechtshabitus zu sprechen, nicht nur von einem (passiv) vergeschlechtlichten Körper, sondern von einem (aktiv) vergeschlechtlichenden Habitus zu sprechen. Subjektwerdung ist so gesehen ein zweiseitiger Prozess: Zum einen ist jeder Mensch das Produkt sozialer Verhältnisse und zum anderen ist Mensch auch einE aktiveR, Strukturen verarbeitendeR und rekonstruierendeR AkteurIn.²⁸

Il est donc important de retenir que la performance de genre n'est pas une simple manifestation d'origine discursive qui se trouverait retranscrite dans le réel par l'intermédiaire d'un corps exempt de toute réflexivité. Au contraire, elle participe à la constitution de l'individu, qui prend dès lors une part active dans le processus de construction et de reproduction. Si ce point n'a pas été négligé par Judith Butler, on peut regretter que cela n'ait pas toujours le cas chez les auteurs qui se sont inspirés de ses théories et ont interprété puis appliqué son constructivisme discursif radical comme un principe de désincarnation. En particulier dans la perspective que nous nous proposons d'emprunter et qui consistera à étudier de près les personnages des romans de notre corpus comme autant de récits qui dépeignent des efforts d'individuation dans leur construction spécifique du masculin, avec toutes les composantes nécessairement subjectives que cela comporte (souffrances, impressions, opinions etc.), il nous paraît fondamental de ne pas nous cantonner à une stricte analyse du discours qui chercherait à détecter les conditions de possibilité de telle ou telle prise de position. Au contraire, il nous faudra appréhender l'individu qu'incarne le personnage en tant que point connexe des déterminismes sociaux et de la marge de manœuvre, aussi infime soit-elle, que permet la subjectivation dans le cadre *habituel* de la construction de genre.

3. Multiple plutôt qu'unique ou univoque

Depuis l'ouvrage fondateur de Connell, *Masculinities*, publié en 1995, on ne parle plus de masculinités qu'au pluriel. En effet, à partir de son concept de « masculinité hégémonique », Connell a bien su montrer que *la* masculinité n'existe pas, ou du moins jamais seule, que si le masculin est certes pluriel, toutes les masculinités ne jouissent cependant pas du même statut ou ne sont pas acceptées de la même manière au sein d'une société donnée. Il suffit, comme nous le rappellent Walter Erhart et Britta Hermann, de considérer la *pop culture* des années 80, où les pop-stars androgynes et

²⁸ *Ibidem*.

outrancièrement grimées, comme Boy George et Michael Jackson côtoyaient les idoles du cinéma d'action, telles qu'Arnold Schwarzenegger et Sylvester Stallone²⁹. Mais, comme le font ces deux auteurs, il est possible d'aller plus loin et de remettre en cause que la masculinité n'ait jamais été véritablement unifiée :

Befragt man die Geschichte zuletzt nach ihren Männer-Bildern, dann lässt sich als erstes jene patriarchalische Einheit der Männer-Herrschaft nicht mehr wiederfinden, die in der frühen Patriarchatskritik eine solch große Rolle gespielt hat.³⁰

Cette construction rétroactive de la tradition patriarcale en tant qu'unité a certes eu une légitimité théorique et pratique pour les mouvements féministes d'après-guerre mais force nous est de constater que l'histoire fourmille de modèles masculins alternatifs, pour ne pas dire contradictoires : le soldat côtoie le bon père de famille compatissant ; Des Essaintes le dandy décadent rencontre les héros wagnériens ; Hercule le brave croise Pygmalion, victime de l'amour-passion ; l'idéal chevaleresque de la *fin'amor* associe la dextérité de l'épée et celle de la plume, la force du guerrier et la sensibilité de l'amant... Loin de vouloir nier le fait social de la domination structurelle du masculin sur le féminin, il est également important de ne pas oublier que le masculin est et a toujours été pluriel. La prétendue unité et continuité de la masculinité à l'intérieur du système patriarcal éclipsent justement cette multiplicité. La critique, ainsi d'ailleurs que la valorisation, d'une tradition revient à recréer cette tradition que l'on entend mettre à bas ou revivifier. C'est pourquoi, d'une certaine manière, la critique de la tradition patriarcale impliquait de reconstituer *a posteriori* cette même tradition, c'est-à-dire, pour le dire en des termes hyperboliques, de (re)créer l'ennemi que l'on entendait combattre ou les discours que l'on voulait déconstruire. La lignée de la masculinité patriarcale, en Occident comme au Maghreb, a toujours été traversée par des formes marginales ou alternatives du masculin et, bien qu'elle ait voulu s'imposer comme la seule expression viable du masculin, son statut a toujours été précaire, comme l'a montré Inge Stephan :

Ein Blick zurück in die Geschichte zeigt, dass Männlichkeit keineswegs eine phallische Selbstverständlichkeit war, wie dies die Psychoanalyse vor dem Ersten Weltkrieg und in ihrem Gefolge Jacques Lacan nach dem Zweiten Weltkrieg

²⁹ Cf. Walter Erhart/ Britta Herrmann: « Der erforschte Mann ». In : Walter Erhart/ Britta Herrmann (Ed.): *Wann ist der Mann ein Mann? Zur Geschichte der Männlichkeit*. Stuttgart/Weimar, J.B. Metzler Verlag, 1997. P. 5.

³⁰ *Ibid.* P. 19.

noch einmal zu bekräftigen versuchten, sondern vielmehr einen äußerst prekären und fragilen Status besaß, der immer erneut bestätigt werden musste.³¹

Cette masculinité dont il est ici question n'intègre bien entendu que la masculinité hégémonique, c'est-à-dire celle qui tend à la domination non seulement de la hiérarchie sociale mais aussi de toutes les autres manières d'être un homme. L'histoire est riche de ces soi-disant crises de la masculinité dont on entend régulièrement parlé depuis quelques temps³² et qui n'ont précisément de sens que si l'on part du principe que la masculinité a un jour été stable et parfaitement définie. A tel point qu'il est possible de se demander si la masculinité n'a pas toujours été en crise (ou tout au moins reposé sur une base « précaire ») puisque, par définition, elle est prise dans un perpétuel mouvement de (re)construction et de (ré)affirmation. Comme on peut le lire dans la préface au volume collectif intitulé *Unbeschreiblich männlich. Heteronormativitätskritische Perspektiven* qui commente l'augmentation exponentielle de publications qui traitent de la question de la masculinité : « Erleben wir etwa das Ende der vielbeschworenen < Krise der Männlichkeit >? Aber welche Männlichkeit ist überhaupt in der Krise? »³³ Plutôt que de crise mieux vaudrait-il alors parler de processus de redéfinition ou de réagencement de ce qui est considéré comme masculin. Partant se pose ici un problème d'ordre conceptuel. S'il n'existe pas une mais plusieurs masculinités, quel sens cela a-t-il encore d'utiliser le terme de masculinité ? Car le terme même de masculinité sous-entend une définition essentialiste : « ce qui fait qu'un homme est un homme ». Comme nous l'avons déjà laissé entendre, la masculinité ne peut au mieux qu'être une « catégorie heuristique », comme l'ont bien vu Robin Bauer, Josch Hoenes et Volker Woltersdorff quand ils écrivent : « < Männlichkeit > dient uns daher nicht als essenzielle, sondern ausschließlich als heuristische Kategorie, die wir in einem umkämpften Machtfeld verorten. »³⁴ Nous proposons d'aller encore un petit peu plus loin et d'utiliser le concept de masculin et non de masculinité. Puisque nous partons de ce principe

³¹ Inge Stephan : *Op. Cit.* P. 13.

³² Cf. Par exemple: André Rauch: *Le premier sexe: Mutations et crise de l'identité masculine*. Paris, Hachette, 2000 ; Horst-Eberhard Richter: *Die Krise der Männlichkeit in der unerwachsenen Gesellschaft*. Gießen, Psychosozial-Verlag, 2006; Mechthild Bereswill/ Anke Neuber: *In der Krise? Männlichkeiten im 21. Jahrhundert*. Münster, Westfälisches Dampfboot, 2011.

³³ Robin Bauer/ Josch Hoenes/ Volker Woltersdorff: « Männlichkeit ist für alle da. Aber was ist Männlichkeit? » In : Robin Bauer/ Josch Hoenes/ Volker Woltersdorff: *Unbeschreiblich männlich. Heteronormativitätskritische Perspektiven*. Hamburg, Männerschwarm Verlag, 2007. P. 12.

³⁴ *Ibid.* P. 14.

nominaliste qui veut que seuls les individus existent et que les catégories ou espèces ne soient que des commodités de l'esprit, la notion de masculinité n'a à notre avis plus lieu d'être employée. Rappelons-nous à cette occasion ce qu'Antisthène rétorqua à Platon pour contrer sa théorie des Idées :

Antisthène soutenait que les genres et les espèces sont de purs concepts. Il disait en effet « je vois le cheval, mais je ne vois pas la chevalité », et encore « je vois l'homme, mais je ne vois pas l'humanité ».³⁵

De même, nous voyons des hommes mais nous ne voyons pas la masculinité. Le concept de masculinité ne nous servira qu'à décrire ces formes du masculin qui tentent de s'imposer comme hégémonique et supposent être fondées en essence ou, au moins, être clairement définissables, comme l'identité du patriarche dans la première partie de notre analyse. Dans ces cas précis, l'idée de masculinité fait sens puisqu'il est effectivement possible de détailler les attributs qui, à l'intérieur de cette épistémologie de genre donnée, constituent la masculinité. Dans tous les autres contextes, nous choisirons donc de parler de masculin en tant qu'ensemble genré à l'intérieur d'un habitus sexué.

Comme certains théoriciens de la pensée *queer* l'ont d'ailleurs montré, le masculin n'est plus nécessairement lié au sexe de l'individu mais peut très bien se rapporter à une femme. L'une des avancées permise par le travail de Judith Butler a été la possibilité de se défaire de ce qu'elle appelle la « métaphysique de la substance »³⁶, c'est-à-dire de nier ce que grand nombre des systèmes philosophiques ont partagé, à savoir cette « idée essentielle que le sexe apparaît dans le langage hégémonique comme une substance, comme un être identique à lui-même sur le plan métaphysique »³⁷. Pas plus qu'il ne découle d'une essence, le genre ne provient pas non plus d'une substance métaphysique ou matérielle et ce que montrent les « actes corporels subversifs » des *drag-queens* ou des lesbiennes *butch* par exemple, c'est précisément ceci. C'est dans cette lignée que s'inscrivent les études de Judith Halberstam (*Female Masculinity*)³⁸ ou de Jean Bobby Noble (*Masculinities Without Men ?*)³⁹ sur lesquelles nous reviendrions à partir de la troisième partie de notre étude

³⁵ Aldo Brancacci : « Antisthène et le stoïcisme : la logique ». In : Romeyer Dherbey, Gilbert (dir.) / Gourinat, Jean-Baptiste (éd.) : *Les Stoïciens*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005. P. 58.

³⁶ Judith Butler: *Op. cit.* P. 83.

³⁷ *Ibid.* P. 86.

³⁸ Judith Halberstam : *Female Masculinity*. Durham/ London, Duke University Presse, 1998.

³⁹ Jean Bobby Noble : *Masculinities Without Men ?* West Mall, University of British Columbia Press, 2004

et qui traitent de la nébuleuse du masculin en tant qu'elle est reprise, parodiée ou performée par des femmes dans l'affirmation de leur singularité. C'est pourquoi nous plaidons, en nous inspirant des travaux du sociologue américain Eric Anderson, pour une réflexion non tant sur les conditions de naissance de tel ou tel type de masculinité mais pour une pensée du *masculin inclusif*. Anderson, qui travaille en particulier sur les masculinités hégémoniques dans leurs rapports conflictuels et exclusifs avec l'homosexualité masculine définit ainsi son approche : « inclusive masculinity theory maintains that in periods of diminished homophobia and sexism there will be a reversal of what gender scholars describe as the separation of gendered spheres »⁴⁰. Afin de mieux penser le genre comme un continuum et non comme des « sphères » séparées par la frontière qui le délimite le masculin et le féminin, et afin d'approcher la (re)construction du masculin en tant que participant à un processus d'individuation qui le dépasse, il est fructueux de penser d'une part « la nature changeante des masculinités » et d'autre part comment des attributs autrefois bannis sont progressivement inclus dans une forme plus largement admise du masculin⁴¹. Les comportements inacceptables de Michel Polnareff il y a quarante ans qui provoquaient que « les gens dans la rue (l)e traitent de pédé »⁴² n'entraîneraient pas aujourd'hui le même type de réactions. De même, dans l'Algérie des années 90, une subversion de genre encore permise dix ans plus tôt pouvait coûter la vie à son auteur.

⁴⁰ Eric Anderson : *Inclusive Masculinity – The Changing Nature of Masculinities*. New York, Routledge, 2009. P. 9.

⁴¹ Un exemple serait une publicité allemande pour une grande marque de rasoir qui montre un sex-symbol contemporain, Till Schweiger, vanter les mérites d'un rasoir électrique qui peut, entre autres, parfaitement raser le torse et les aisselles. Encore inimaginable il y a une dizaine d'années, cette publicité montre bien que certains aspects d'un masculin autrefois marginal a intégré le *mainstream*.

⁴² Cf. Sa chanson « Je suis un homme », déjà citée en exergue.

1.3 La littérature maghrébine au masculin pluriel

« The concept of masculinity as natural is problematized by moving across cultures and looking at examples different from our own »⁴³, nous rappelle Todd W. Reeser. C'est pourquoi il est nécessaire de resituer notre étude du masculin dans des textes maghrébins dans le contexte qui est le leur, en complétant notre approche inspirée des études de genre par les acquis de la théorie postcoloniale. Certains déboires du féminisme occidental nous ont de plus appris à nous méfier de tendances ethnocentristes, même les mieux intentionnées. A ce titre, Michael S. Kimmel rapporte un épisode, qui fut d'ailleurs pour lui l'évènement déclencheur qui l'incita à se pencher sur la question du masculin dans ce qu'il a d'« invisible », quand bien même il est tout autant le produit d'un processus socioculturel de construction. Il s'agit d'une

discussion entre une femme blanche et une femme noire sur la question de savoir si la ressemblance sexuelle l'emportait sur les différences raciales. La blanche affirmait que le fait qu'elles soient femmes les solidarisait par-delà leur différence de couleur. Mais la noire n'était pas d'accord.

« Quand vous vous regardez le matin dans la glace, que voyez-vous?

Je vois une femme, répondit la femme blanche.

C'est précisément le problème, répliqua la femme noire. Je vois une noire. Pour moi la race est visible chaque jour, parce que c'est la cause de mon handicap dans cette société. La race est invisible pour vous, raison pour laquelle notre alliance me paraîtra toujours quelque peu artificielle. »

Kimmel réalisa alors que, lorsqu'il se regardait dans la glace le matin, il voyait « un être humain: universellement généralisable. La personne générique. » Ce qui était dissimulé – à savoir qu'il avait un genre et une race – était devenu *visible* de façon frappante.⁴⁴

Ce bref récit permet d'établir deux points décisifs. Premièrement, le caractère prétendument universel de l'Homme procède en réalité de la construction hégémonique de l'homme et n'est par conséquent souvent perçu de la sorte que par lui. Et deuxièmement, même bien intentionné, le discours occidental ne peut être repris sans plus de cas par ceux que l'Occident blanc, masculin, hétérosexuel et d'origine chrétienne a opprimé pendant des siècles. Si le processus de subjectivation est le fruit

⁴³ Todd W. Reeser: *Masculinities in Theory – An Introduction*. Chichester, Wiley-Blackwell, 2010. P. 2.

⁴⁴ Rapporté dans : Elisabeth Badinter : *XY – De l'identité masculine*. Paris, Odile Jacob, 1992. Le livre de poche, 2005. P. 23.

de la relation à l'autre et non pas l'accès à la conscience d'un moi dans le solipsisme, il ne peut y avoir de connaissance de soi que travaillée par la différence. Le problème de la définition du masculin réside dans le fait que, ses marqueurs n'étant pas visibles puisque conformes à la norme, il paraissait ne pas posséder de signes différentiels. L'individu opprimé, quant à lui, se voit sans cesse renvoyé à sa marginalité, comme le rapporte Mohammed Dib dans un passage édifiant de *L'Arbre à dire*, quand il a demandé à une table de philosophes lors d'un colloque qui était cet « autre » dont ces derniers parlaient sans sembler penser qu'ils pouvaient en faire partie : « Pour ce qui est de moi, je sais que je suis un étranger. Mais vous, qui êtes-vous ? »⁴⁵ Ce à quoi un des philosophes présents, qui s'avérait n'être personne d'autre que Jacques Derrida, répondit : « nous autre »⁴⁶. Au-delà du bon mot, cette anecdote révèle qu'un sujet se constitue également en tant qu'il se rallie à un « nous » c'est-à-dire à une identité qui dépasse les limites de l'individu. Il est étonnant ici de constater que Derrida, qui était autant algérien que Dib, ne se retrouve pourtant pas, de fait et probablement pas de son propre chef, situé du même côté de ce « nous » que celui-ci. L'homme maghrébin du contexte colonial puis postcolonial, s'il est également issu d'un milieu androcentrique, n'en est pas moins marqué du sceau d'une différence opprimante ou discriminante. Alors que l'homme occidental dominant (à des degrés variables selon sa situation sociale) doit apprendre à repérer les signes autrefois invisibles de son appartenance à un genre et à une sphère culturelle, l'homme maghrébin se retrouve dans une situation de tension dialectique entre une différence discriminatoire et la situation de domination sexuée inscrite dans la tradition patriarcale arabo-musulmane. C'est ce « trouble des genres » singulier que nous nous proposons d'étudier ici plus en avant à partir de textes de la littérature maghrébine d'expression française. Il conviendra donc d'analyser les modes de représentation et de déconstruction d'une masculinité traditionnelle, qui cherche parallèlement à s'émanciper de la tutelle occidentale, ainsi que les nouvelles formes de masculin qui émergeront de la situation postcoloniale. A la fois opprimé et oppressant, « homme dominant et homme dominé » pour reprendre le titre du livre de Mohammed El Bachari⁴⁷, le masculin maghrébin en tant qu'abstraction structurelle mais aussi en tant que myriade de singularités fort diverses se doit d'être replacé dans

⁴⁵ Mohammed Dib : *L'Arbre à dire*. Paris, Albin Michel, 1998. P. 33.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Mohammed El Bachari: *Homme dominant, homme dominé. L'imaginaire incestueux au Maghreb*. Paris, L'Harmattan, 1999.

ses contextes historiques, politiques, sociaux et culturels. La domination coloniale a en effet eu de fortes conséquences sur les identités genrées, au Maghreb comme ailleurs. Sur ce point, Ania Loomba a montré que les conséquences ne furent pas forcément celles que l'on aurait pu escompter :

Colonialism intensified patriarchal relations in colonized lands, often because native men, increasingly disenfranchised and excluded from the public sphere, became more tyrannical at home. They seized upon the home and the women as emblems of their culture and nationality. The outside world could be westernized but all was not lost if the domestic space retained its cultural purity.⁴⁸

La « mission civilisatrice » qui était censée légitimer l'épopée coloniale française aurait donc eu comme incidence un repli sur certaines valeurs héritées de la tradition dans un mouvement de crispation identitaire compensatoire.

L'objet de la présente étude, les récits du masculin dans la littérature maghrébine d'expression française, nous amène à nous questionner sur ce qui fonde le masculin au Maghreb. A partir de ce que nous avons vu précédemment, il est bien évident qu'il n'existe pas non plus qu'une seule masculinité maghrébine. Contrairement à l'idée que l'on se fait parfois de ces sociétés comme étant figées dans un traditionalisme immuable et ne permettant guère aux individus de sortir du rang, les normes de genre y sont également dotées d'une plasticité certaine. S'il peut par exemple paraître contradictoire que, durant la Révolution de Jasmin en Tunisie, des femmes aient été aux premières lignes alors que les élections qui ont suivi ont vu la victoire du parti conservateur islamiste Ennahdha, c'est tout simplement parce que ce pays est traversé par des courants différents, de même que cohabitent en France des « chiennes de garde » et des militantes de la Manif' pour tous. Les valeurs dites traditionnelles font peut-être office de « valeurs refuges » en temps d'incertitude et bénéficient d'une large caution sociale mais cela ne signifie en aucun cas que seules ces valeurs prédominent. De même qu'il n'y a pas qu'une définition du masculin, il n'existe pas non plus qu'un seul type de patriarcat. Ceci ne signifie pas que différentes formes ne peuvent converger structurellement, comme l'ont souligné Pierre Bourdieu à partir de ses travaux sur la société kabyle dans *La domination masculine* ou Tassadit Yacine quand elle écrit : « (...) bon nombre de sociétés, en particulier les sociétés méditerranéennes et islamiques, ont fondé leur univers social sur toute une vision mythico-rituelle

⁴⁸ Ania Loomba : *Colonialism/ Postcolonialism*. Londres/ New York, Routledge, 1998. P. 168.

(masculin/féminin) qui n'est autre que le reflet de la structuration sociale »⁴⁹. Si la distribution genrée du pouvoir est structurellement comparable et si les traditions des diverses cultures méditerranéennes se sont construites à partir d'un substrat culturel commun, le patriarcat apparaît cependant sous des formes multiples ou à des degrés divers à l'intérieur d'une même société ainsi que d'une culture à une autre.

Il ne faut donc pas tomber dans ce que l'on pourrait appeler l'aporie de la tradition. Car, comme l'a très justement démontré Mourad Yelles dans son livre *Culture et métissages en Algérie. La racine et la trace* :

(...) dans le même temps où elles oublient, les sociétés ne cessent d'innover. Même si les rythmes de l'innovation sont différents suivant les cultures et les moments, il est évident que l'existence d'une solide tradition n'implique nullement la fermeture à toute innovation. A l'encontre de nombre d'idées reçues, les sociétés – certes de moins en moins nombreuses – où continue à prédominer la dynamique traditionnelle sont animées de mouvements centrifuges et centripètes qui brassent les conduites et les valeurs de manière incessante. La tradition y apparaît alors non plus comme un cadre abstrait, figé pour l'éternité mais beaucoup plus comme un véritable champ de forces, producteur de tensions et d'énergies (...).⁵⁰

La tradition en soi n'existe pas. Elle est constamment soumise à des phénomènes de réécriture et de réappropriation. Elle est réagencée à partir de la perspective du moment. L'islamisme par exemple n'opère pas un retour à un islam originel mais réinterprète l'islam en tant qu'origine à partir de la situation contemporaine et a entre autres pour conséquence cette « intensification » de la domination patriarcale dont parlait Ania Loomba. De plus, une même tradition peut être vécue ou actualisée de manières très différentes. Pour revenir au matériau littéraire, un texte comme *La répudiation* de Rachid Boudjedra, que nous analyserons dans le premier chapitre de cette étude, propose une peinture brutale, ankylosée et extrêmement oppressante du patriarcat maghrébin, dans ce cas précis algérien, en tant qu'il est légitimé par la religion. Mais, d'autres lectures peuvent ébranler les fondations d'un tel point de vue sur la tradition arabo-musulmane et les différences culturelles internes qui parcourent ces sociétés. Considérons par exemple *Il était une fois un vieux couple heureux*, ce roman posthume de Mohammed Khair-Eddine publié en 2002. Comme le titre l'indique, le roman traite de la vie paisible d'un vieux couple dans un petit village marocain. Bien que vivant en accord avec les modes de vie traditionnels, et bien que

⁴⁹ Tassadit Yacine (Ed.) : *Amours, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*. Paris, L'Harmattan-Awal, 1992.

⁵⁰ Mourad Yelles : *Culture et métissages en Algérie. La racine et la trace*. Paris, L'Harmattan, 2005. P. 34.

les tâches domestiques soient clairement réparties, le mari n'opprime pas sa femme, il discute avec elle d'égal à égal, s'enquiert de son avis et leur relation repose sur un respect mutuel. Le lecteur est dès lors désorienté : certes, il est possible qu'il existe de profondes différences entre les diverses traditions maghrébines, mais comment cela se peut-il que des textes comme *La Répudiation* peignent un tableau qui diffère tant de ce qu'on lit dans d'autres romans ? En quoi consiste donc cette tradition arabo-musulmane du Maghreb ? Et les différences entre classes ou groupes sociaux ne sont-elles pas aussi, si ce n'est plus, grandes que celles entre cultures ? Certes, Boudjedra insiste bien sur le fait que l'urbanisation et autres bouleversements socio-économiques aient eu une incidence profonde sur les modes de vie. Cependant, pour revenir à ce que montrait Mourad Yelles, il ne faut pas oublier que la tradition n'est ni unifiée ni stable mais au contraire « un véritable champ de forces, producteur de tensions et d'énergies », tiraillé entre la nostalgie d'un retour à une pureté originelle fantasmatique, par le désir de ne pas sacrifier sa propre culture mais aussi par le souhait d'incorporer certains aspects nouveaux ou extérieurs et qui procèdent de la situation postcoloniale ou de phénomènes plus globaux comme la mondialisation.

Dans le domaine des identités genrées, on retrouve cette même tension. Puisque la division binaire du monde social en féminin et masculin représente un élément constitutif majeur de l'épistémologie culturelle (de la répartition concrète des rôles à la cosmologie fondatrice), il n'est guère étonnant que le champ de la sexualité et du genre soit un des lieux privilégiés de la crispation identitaire comme de la transgression la plus forte. Selon Camille Lacoste-Dujardin, on aurait ici effectivement affaire à une crise puisque la plupart des repères autour desquels s'articulaient les identités genrées sont devenus flous suite à la présence coloniale, par les différents régimes politiques et sociaux qui ont été mis en place par la suite au Maroc, en Tunisie et en Algérie et qui ont soit tenté un retour à la culture originelle présumée (dont l'Algérie offre une manifestation particulièrement radicale), soit essayé une articulation complexe voire paradoxale entre une pointe de progressisme social mêlé à un autoritarisme politique, comme ce fut le cas en Tunisie. Camille Lacoste-Dujardin formule ainsi les enjeux de cette crise :

Dans cette conjoncture de crise règne une certaine confusion propice à maintes manifestations paroxystiques de tous ordres – et désordres –, qui offrent un très large éventail de situations depuis le rejet complet du modèle jugé révolu jusqu'aux formes les plus dures de crispation sur les anciennes valeurs. Il ne s'agit

pas moins, en effet, que de redéfinir les rôles de sexe, voire l'identité de genre et sa constitution même.⁵¹

L'enjeu est donc on ne peut plus important, comme les longs débats qui ont conduit à l'élaboration de la nouvelle constitution tunisienne l'ont montré, dont une des questions centrales était l'inclusion dans le texte de l'égalité devant la loi entre les hommes et les femmes. Ces diverses tendances et lignes de tension expliquent ainsi des phénomènes apparemment contradictoires comme des mouvements qui militent pour l'émancipation des femmes ou, plus récemment, les droits des gays et lesbiennes et la persistance de l'islamisme. En Algérie par exemple, ces paradoxes se retrouvent jusque dans la législation. Dans un autre article, Camille Lacoste-Dujardin nous explique que, bien que l'égalité des sexes figure dans la constitution algérienne, « le Code de la famille, que les Algériennes appellent « le code de l'infamie », promulgué en juin 1984 (...) est le plus restrictif pour les femmes, le plus proche de la *chari'a* »⁵².

C'est donc dans ce contexte de « durcissement des archétypes les plus primaires »⁵³ d'une part et de résistance, transgression et de dynamiques de renouveau d'autre part que s'inscrivent les récits du masculin que nous nous proposons d'analyser. Les conséquences pour les identités masculines sont variées puisqu'elles vont de la masculinité hégémonique exacerbée des patriarches à l'androgynie comme horizon esthétique et éthique de l'incorporation de la différence genrée en soi en passant par un masculin postcolonial voire postmoderne qui allie différents fragments identitaires ou l'affirmation de l'homosexualité masculine.

⁵¹ Camille Lacoste-Dujardin : « La discrimination garçon/ fille constitutive de l'identité de genre au Maghreb ». In Hurtig, Marie-Claude/ Kail, Michèle/ Rouche, Hélène (ed.) : *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*. Paris, Editions du CNRS, 1991. P. 195.

⁵² Camille Lacoste-Dujardin : « Violences en Algérie contre les femmes transgressives ou non des frontières de genre ». In : Camille Lacoste-Dujardin/ Marie Virolle : *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration. La frontière des genres en question. Etudes sociologiques et anthropologiques*. Paris, Publisud, 1998. P. 22.

⁵³ *Ibidem*.

1.4 Processus d'individuation au masculin

"Que dit ta conscience? - Tu dois devenir celui que tu es".⁵⁴
Friedrich Nietzsche

Cette expression chère à Nietzsche de « Deviens qui tu es » apparaît dans un premier temps comme un oxymore. Comment puis-je en effet devenir ce que je suis ? Ne le suis-je pas déjà ? Cette idée très ancienne, puisqu'elle remonte à Pindare, n'est pourtant pas tout à fait contradictoire mais repose sur une conception de l'identité qui ne considère plus que l'identité procède d'une essence mais l'appréhende comme un processus (ou un devenir). Devenir qui l'on est revient dès lors à se constituer en tant qu'individu à l'intérieur des contraintes imposées par tous les éléments de son être et de son environnement sur lesquels on n'a guère d'influence. Devenir soi-même, c'est donc se créer en tant que singularité à partir d'un principe d'*individuation*. Jung nous donne une définition claire de ce que l'on entend par individuation :

Individuation bedeutet : zum Einzelwesen werden, und, insofern, wir unter Individualität unsere innerste, letzte und unvergleichbare Einzigartigkeit verstehen, zum eigenen Selbst werden. Man könnte « Individuation » darum auch als « Verselbstung » oder als « Selbstverwirklichung » übersetzen.⁵⁵

Gilbert Simondon précise cette définition en « considérant l'individu comme engendré par la rencontre d'une forme et d'une matière »⁵⁶, cette rencontre fonctionnant sur les bases d'un principe ontogénétique d'individuation, c'est-à-dire de création d'un être singulier. Selon lui s'ajoute chez l'humain la dimension réflexive, qu'il appelle « psychique », qui fait qu'il est en partie impliqué dans son processus d'individuation : « Le psychisme est poursuite de l'individuation vitale chez un être qui, pour résoudre sa propre problématique, est obligé d'intervenir lui-même comme élément du problème par son action, comme sujet (...) »⁵⁷. Ceci n'implique en rien un retour à une conception classique du sujet autodéterminé, d'inspiration cartésienne ou

⁵⁴ Friedrich Nietzsche : *Le gai savoir* (1882). Traduction de Pierre Klossowski. Paris, Editions Gallimard, 1982. P. 185. Cette formule, dont on retrouve une variante en sous-titre d'*Ecce homo*, est inspirée de Pindare.

⁵⁵ Carl-Gustav Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*. Zürich, Rascher, 1933. P. 65.

⁵⁶ Gilbert Simondon : *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble, Editions Jérôme Million, 2005. P. 23.

⁵⁷ *Ibid.* P. 29.

sartrienne par exemple, mais s'inscrit d'une part dans la critique de ce même type de sujet par la pensée postmoderne ou par les études de genre mais aussi dans la théorie de l'habitus proposée par Pierre Bourdieu. Il ne s'agit donc pas d'affirmer que le sujet se constitue lui-même dans une sorte d'autodétermination fondée sur le libre-arbitre mais que le sujet, à travers son processus d'individuation, contribue à se façonner lui-même dans la mesure où il influe sur son environnement et sur lui-même, en même temps qu'il est le produit du contexte historique, socioculturel et donc aussi genré dans lequel il évolue.

Parler d'une construction d'un masculin singulier implique que celle-ci fasse partie de ce processus d'individuation à partir duquel une personne cherche à s'instituer comme sujet et comme un individu différent des autres. Dans le cas des personnages des romans de notre corpus, notre thèse est qu'ils cherchent tous à leur manière à étendre leur marge de manœuvre dans la construction de leur identité genrée masculine. Khalid Zekri a déjà noté que la littérature féminine marocaine de même que l'écriture de l'homosexualité masculine participait d'une volonté « de se positionner comme sujet autonome dans la société »⁵⁸. Selon nous, la volonté d'imposer des personnages romanesques, si ce n'est comme sujets du moins comme individus caractérisés par une véritable singularité, représente une constante dans de nombreux textes maghrébins. Ainsi, le développement d'un masculin individuel se pose comme une condition de cette prétention à l'individualité. Qu'il s'agisse des personnages de fils dans *Le passé simple* ou *La répudiation*, ceux d'immigrés dans *La vie sexuelle d'un islamiste à Paris*, d'un jeune homme homosexuel dans *Une mélancolie arabe*, tous cherchent à « devenir eux-mêmes » en essayent de se construire contre, malgré ou en harmonie avec leurs culturelles que l'on leur impose. Ils veulent réaliser ce que Khatibi appelait de ses vœux lorsqu'il invitait les Maghrébins à « chercher autre chose dans la division de l'être arabe et islamique, et se dessaisir de l'obsession de l'origine, de l'identité céleste et d'une morale servile »⁵⁹. Non qu'il prône un dépassement dialectique (au sens hégélien du terme) de l'identité originelle et des influences extérieures importées dans un premier temps par la colonisation puis par les phénomènes plus larges de globalisation. Il propose au contraire de ne plus s'enfoncer dans un retour présumé à une origine pure qui n'a

⁵⁸ Khalid Zekri : *Fictions du réel. Modernité romanesque et écriture du réel*. 1990-2006. Paris, L'Harmattan, 2006. P. 171.

⁵⁹ Abdelkébir Khatibi : *Maghreb pluriel*. Paris, Denoël, 1983. P. 14.

jamais existé ou dans la louange innocente d'une quelconque modernité et, par ce qu'il appelle « pensée autre », il nous invite à :

Penser en dialogue avec les pensées et les insurrections les plus radicales qui ont ébranlé l'Occident et continuent de le faire, selon des voies elles-mêmes variables. Engageons-nous d'emblée dans ce qui est réalisé devant nous et essayons de la transformer selon une double critique, celle de cet héritage occidental et celle de notre patrimoine, si théologique, si charismatique, si patriarcal.⁶⁰

Cette double critique est nécessaire pour éviter l'aveuglement face aux sirènes d'un passé mythique de même que face aux oripeaux d'une modernité où tout équivaudrait à tout. Et, selon nous, ce que Khatibi affirmait ici dans le domaine de la pensée est tout aussi valable sur le plan individuel car l'individu, dans ses velléités de construction de soi, se trouve inscrit dans cette même tension.

L'individuation pour les personnages masculins des romans de notre corpus a lieu dans ce vaste cadre d'une double critique nécessaire. Comme nous le verrons, là où Mohammed échoue dans *La vie sexuelle d'un islamiste à Paris*, c'est qu'il part du principe qu'il n'a le choix qu'entre deux solutions : être un bon musulman selon les règles que lui fixe sa mère, ou être un bon français, émancipé et coureur de jupons. Pour Rachid, le narrateur autodiégétique de *La répudiation*, l'impossibilité d'outrepasser les différences fondamentales entre les valeurs sociétales représentées par le père et le clan, et les principes d'ouverture qu'il essaie de respecter le conduit dans une aporie existentielle et à la résignation. A notre avis, tout l'enjeu de ces romans réside dans le fait qu'ils mettent en scène des stratégies différentes d'individuation au masculin, des personnages qui entendent devenir qui ils ont envie de devenir, avec plus ou moins de succès et qui, pour ce faire, sont obligés de déconstruire des mythes, les valeurs et les normes qui s'imposent à eux comme autant d'obstacles à leur autoréalisation. Parfois, ces obstacles seront trop grands, parfois ils seront surmontés. Ce qui nous intéressera cependant sera la manière dont ils cherchent à devenir eux-mêmes et donc à devenir un homme différemment.

Notre étude se découpera en quatre parties. Dans un premier chapitre (La révolte et le parricide. Déconstruction du « père phallocrate » - Devenir du jeune homme), nous nous intéresserons à un motif qui a souvent été décrit comme étant constitutif de l'émergence de la littérature maghrébine : la déconstruction de la figure paternelle en

⁶⁰ *Ibid.* P. 12.

tant que parricide symbolique. Mais nous mettrons également l'accent sur le type de masculin que les fils cherchent à opposer au père dans la mesure où ils n'acceptent plus le modèle du patriarcat et les mythes qui le sous-tendent. Les romans étudiés seront *Le passé simple* de Driss Chraïbi, *La répudiation* de Rachid Boudjedra et *Messaouda* d'Abdelhak Serhane.

Dans le second chapitre intitulé « Esquisses d'un masculin pluriel postcolonial », nous aborderons tout d'abord la dimension tragique du masculin dans *L'étoile d'Alger* d'Azziz Chouaki et *La vie sexuelle d'un islamiste à Paris* de Leïla Marouane. Ces romans beaucoup plus récents présentent en effet des personnages au destin tragique, faute de n'avoir pas été en mesure de se construire une identité masculine viable dans des contextes sociopolitiques extrêmement difficiles. Dans un second temps, nous nous pencherons sur des formes plus éclatées voire ludiques du masculin chez Mohammed Dib (*Habel*) et Rachid Boudjedra (*Les 1001 années de la nostalgie*).

Le chapitre suivant, « Le décentrement du masculin », adoptera une approche plus *queer* et traitera dans un premier temps de l'homosexualité masculine, en particulier à partir d'*Une mélancolie arabe* d'Abdellah Taïa, non seulement en tant que remise en cause de l'ordre hétéronormatif mais également comme affirmation d'un autre masculin possible. Ensuite, nous étudierons deux exemples d'un féminin inclusif ou de « masculinités féminines », selon l'expression de Judith Haberstam, dans *Garçon manqué* de Nina Bouraoui et *Les funérailles* de Rachid Boudjedra.

Le dernier chapitre, « La tentation androgyne », sera consacré au *topos*, très présent dans la littérature maghrébine, de l'androgyne en tant qu'allégorie d'un corps social, au sens propre comme imagé, blessé par l'oppression de genre, mais aussi en tant qu'horizon esthétique et éthique de l'impossible neutralité. Dans cette optique, nous aborderons *L'enfant de sable* de Tahar ben Jelloun, *Rhoulem ou le sexe des anges* de Fériel Assima, ainsi que, brièvement, *Timimoun* de Rachid Boudjedra et terminerons avec *Le livre de sang* d'Abdelkébir Khatibi.

Le choix du corpus se veut représentatif de certaines tendances du roman maghrébin en général, même s'il est vrai que la littérature tunisienne n'y est pas représentée. Ceci est dû au fait qu'il nous a semblé que les textes nommés transmettaient mieux les grandes directions ainsi que la variété des incarnations du masculin dans la littérature maghrébine des années cinquante à nos jours. En outre, cette étude ne prétend pas à l'exhaustivité, c'est pourquoi il est légitime que l'on puisse regretter l'absence de tel ou tel roman. Si les écrivains algériens sont très présents, cela s'explique d'autre part

par la situation particulière dans ce pays où une colonisation de peuplement a d'une part profondément bousculé l'ordre social et d'autre part en raison de la violence islamique qui, durant les années noires, faisaient encourir à ceux qui se livraient à des transgressions identitaires tant valorisées par les études de genre des risques incommensurables. Quand le fait de porter une jupe courte ou d'afficher son homosexualité peut coûter la vie, il est bien évident que les enjeux sont bien plus élevés et on les retrouve d'ailleurs dans *L'étoile d'Alger*, *Les funérailles* ou *Rhoulem ou le sexe des anges* mais aussi dans *Le chien d'Ulysse* de Salim Bachi par exemple. Cette spécificité se doit donc d'être abordée, en plus de la renégociation générale des identités de genre, féminines comme masculines, dont témoigne un grand nombre de textes maghrébins.

2 La révolte et le parricide. Déconstruction du « père phallocrate » – Construction et devenir du jeune homme

« Mon père n'est, au fond, qu'un point de départ. »⁶¹
Rachid Boudjedra

« Sais-tu ce que nous permet la Loi? »⁶²
Driss Chraïbi

Au plus tard depuis Freud, il est communément admis que « le meurtre du père est, selon une conception bien connue, le crime majeur et originaire de l'humanité aussi bien que de l'individu »⁶³. Tuer le père implique non seulement une transgression contre l'ordre familial constitué en ordre naturel mais aussi, en particulier dans une société patriarcale, une attaque contre l'ordre social dans son ensemble. Sans emprunter une approche psychanalytique qui manquerait d'incorporer les éléments sociopolitiques centraux dans notre contexte, il est possible d'interpréter les représentations négatives des figures paternelles et les désirs parricides de leurs fils dans la littérature maghrébine comme des attaques en ordre contre le père et le système qu'il représente. Dans la lignée de Gilles Deleuze et de Félix Guattari, nous pensons que « l'individu dans la famille, même tout petit, investit directement un champ social, historique, économique et politique, irréductible à toute structure mentale non moins qu'à toute constellation affective »⁶⁴. Cela implique donc qu'un membre de la famille déborde les limites de celle-ci, qu'il a une existence pour l'autre et pour lui-même en-dehors du complexe d'Œdipe et déborde donc sur le réel. Le père n'est pas qu'un père, un rival ou un modèle à partir duquel il conviendrait de construire son identité sexuée. Pour des auteurs comme Driss Chraïbi, Rachid Boudjedra ou Abdelhak Serhane que nous nous proposons d'étudier dans ce chapitre, c'est précisément parce que le père représente autre chose qu'un père que la déconstruction de l'ordre patriarcal passe par la tentative du patricide symbolique. La remise en cause de son autorité de droit divin

⁶¹ Rachid Boudjedra : *La répudiation*. Paris, Editions Denoël, 1969. Folio Gallimard, 1981. P. 36.

⁶² Driss Chraïbi : *Le passé simple*. Paris, Editions Denoël, 1954. Folio Gallimard, 2005. P. 61.

⁶³ Sigmund Freud : « Dostoïevski et le parricide ». Préface aux *Frères Karamazov*, 1923.

⁶⁴ Gilles Deleuze/ Félix Guattari : *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*. Paris, Les Editions de Minuit, 1972. P. 196.

ou la représentation du craquèlement de celle-ci suffisent alors à en démontrer la relativité, l'injustice voire l'absurdité. Il ne s'agit ici donc pas d'un désir parricide au sens freudien du terme mais, comme l'écrit Charles Bonn, d'une « écriture transgressive, meurtrière de cette Loi dont le père n'incarne plus que la parodie. (...) meurtre du discours paternel de la Loi, de la Norme (...). »⁶⁵ Le parricide symbolique a ainsi lieu sur trois niveaux de la représentation : premièrement, le personnage du fils rêve de tuer le personnage du père ; deuxièmement, le fils ne considère plus comme légitime la loi dont le père se porte garant ; et troisièmement, l'écriture en elle-même relève d'une transgression puisqu'elle ose déconstruire la figure paternelle, les lois et les traditions et les mythes qui les valident.

La déconstruction du « père phallocrate »⁶⁶ s'inscrit donc dans le contexte d'une déconstruction plus vaste, qui dépasse largement le cadre du roman familial et s'étend jusqu'aux fondements mêmes de la société arabo-musulmane d'avant ou d'après la période coloniale. Abdelkébir Khatibi l'avait par ailleurs déjà entrevu dans *Le roman maghrébin* quand il écrivait, justement au sujet du *Passé simple* :

Ce n'est pas étonnant que cette libération se fasse sur le plan de l'Eros. La virilité démesurée est un moyen de combat contre le Père et le bordel la première éducation d'un homme libre. C'est ainsi qu'armé de sa sexualité, le Fils désacralise son père. A la fin du roman, nous découvrons un père fatigué, incapable de tenir tête à son fils.

Les mythes qui légitiment ou légitimaient la loi et le pouvoir absolu du père sur le reste de la famille, et donc par extension de l'homme, ont perdu de leur emprise. Pour les fils de ces romans qui, comme nous aurons l'occasion de le voir n'ont pas seulement recours à une « virilité démesurée » mais également à des formes subversives du masculin, le père ne représente plus l'image positive de ce qu'ils veulent ou doivent devenir, pas plus qu'ils ne symbolisent un ordre dans lequel il conviendrait de s'intégrer. Au contraire, ces personnages se construisent en opposition par rapport à la figure paternelle, décrite comme vénale, hypocrite, brutale voire bestiale, cependant sans pouvoir toujours se détacher du poids de la pression sociale, comme Rachid, le narrateur de *La répudiation* qui ne sait comment se comporter face à Céline, son amante française : « Je restais avec cette envie de la faire souffrir en

⁶⁵ Charles Bonn : « D'une émergence hybride, ou le roman familial de l'entre-deux langues » in De Toro/ Bonn: *Le Maghreb writes back – Figures de l'hybridité dans la culture et la littérature maghrébine*. Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 2009. P. 17.

⁶⁶ Abdelhak Serhane : *Le deuil des chiens*. Paris, Editions du Seuil, 1998. P. 25.

l'enfermant dans un voile blanc où elle se fût trémoussée comme une pieuvre tentaculaire. »⁶⁷ Victime d'un trouble des genres phallocratique et brutal, le narrateur ne sait comment vivre sa relation avec Céline, tant il est hanté par ces violences qui, pendant son enfance, ont régi les relations entre les hommes et les femmes : « Je savais que mon désir de la séquestrer était virulent, mais irréalisable ; je ne voulais pas être en contradiction avec les principes que j'avais forgés au long de mes cauchemars et où les femmes jouaient toujours des rôles importants (...). »⁶⁸ Certes, comme l'écrivait Jacques Derrida dans *Le monolinguisme de l'autre*, le narrateur pense qu'il « faudrait se constituer soi-même, il faudrait pouvoir s'inventer sans modèle et sans destinataire assuré. »⁶⁹ Mais un des fils conducteurs du roman est précisément l'immense difficulté qu'éprouve Rachid à se construire seul, en l'absence de modèle positif et dans l'incompréhension fondamentale qui semble planer sur sa relation avec Céline.

Ainsi, la déconstruction du *mythe* du père omnipotent, représentant de la Loi, se fonde sur des principes au nom desquels les fils s'élèvent contre le pouvoir paternel et contre l'ordre social. C'est pourquoi il est nécessaire de nous attarder quelques instants sur le concept de mythe qui, dans notre cas, pourrait être qualifié de mythe générique en tant qu'il est censé constituer le fondement de l'identité genrée. Bien que chacun croit en première analyse savoir ce qu'est un mythe, on constate vite que les définitions du mythe varient fortement. Paul Veyne, dans *Les grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, propose une définition opératoire du celui-ci. Il ne cherche en effet pas à définir le mythe par ce qu'il est (sa nature ou son essence), ce qui serait certainement vain, mais par ce à quoi il sert et par les effets qu'il produit. Il en analyse pour ce faire les implications politiques, sociales et culturelles. Ainsi selon lui, le mythe sert à fonder un savoir, il est un instrument de légitimation :

Si, dans le grand public, le mythe trouve toujours une large créance, chez les intellectuels, les postures sont ambiguës, variant selon les propos et les époques. Il est présenté tantôt comme « le fondement de vérités philosophiques », tantôt comme « une légère déformation de celles-ci » (...). Quoiqu'il en soit, l'usage qui en est fait est idéologique ou plutôt rhétorique. (...) Les mythes s'inscrivent dans un « programme de vérités » et ces notions considérées comme des vérités immanentes sont en fait le produit d'une histoire.⁷⁰

⁶⁷ Rachid Boudjedra : *La répudiation*. Paris, Editions Denoël, 1969. Folio Gallimard, 1981. P. 17/18.

⁶⁸ *Ibid.* P. 13.

⁶⁹ Jacques Derrida : *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse de l'origine*. Paris, Gallilée, 1996. P. 96.

⁷⁰ Paul Veyne : *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?* Paris, Editions du Seuil, 1984.

Soumis à l'examen critique, le mythe apparaît comme étant « le produit d'une histoire », mais comme l'écrit Roland Barthes, « le mythe est constitué par la déperdition de la qualité historique des choses : les choses perdent en lui le souvenir de leur fabrication »⁷¹. C'est précisément parce qu'on a oublié qu'il est une construction historique que le mythe peut avoir une incidence importante et partant, il se situe dans une tension dialectique entre ce qui est donné comme naturel et ce qui est le « produit d'une histoire ». A l'origine des temps et des savoirs, le mythe est ce qui ne se questionne pas sous peine d'être démythifié.

De plus, en tant qu'ils « s'inscrivent dans un programme de vérités », les mythes s'avèrent être *fondeurs*, un métadiscours nécessaire à la fondation d'une nation, d'une culture, d'une religion etc.... Les mythes partagés par un groupe en assurent la cohésion. C'est dans ce sens que l'on peut parler de mythe générique car les discours et comportements qui se rapportent aux identités sexuées, en tant que normes données comme faits naturels, découlent de mythes qui assoient leur légitimité. Un mythe générique recouvre et fonde l'ensemble des croyances, normes, discours et comportements sexués d'une culture donnée. Ce qui nous intéressera ici, ce sera ce moment critique où les mythes commencent à vaciller et où leurs effets tendent à diminuer, c'est-à-dire ce processus de dévoilement qui place le mythe face à son artificialité. Le fait d'être, dès le plus jeune âge, confronté à des cultures, des modes de vie et donc des mythes différents voire concurrents entraîne une relativisation ou du moins à un questionnement de ces derniers. C'est pour cela que les espaces postcoloniaux et leurs littératures représentent un objet d'étude privilégié des dispositifs représentatifs et des processus de déconstruction des mythes génériques.

Avec Sabiha et Mohammed Ridha Bouguerra, on peut donc se demander : « Est-ce vraiment un hasard si la littérature maghrébine est née sous le signe de la rébellion contre le père et de la remise en question de son héritage, tant matériel qu'intellectuel ? »⁷² Ce sera donc cette rébellion des fils contre leurs pères que nous nous proposerons d'étudier dans le présent chapitre en tant que déconstruction du mythe du père et, avec lui, d'une forme précise de patriarcat. Mais qu'est-ce qui a permis cette prise de conscience ?

⁷¹ Roland Barthes : *Mythologies*. Paris, 1957. P. 214.

⁷² Mohammed Ridha et Sabiha Bouguerra: *Histoire de la littérature du Maghreb*. Paris, Ellipses, 2010. P. 24.

Dans les trois romans que nous nous proposons d'étudier dans cette partie, à savoir *Le passé simple* (1954) de Driss Chraïbi, *La répudiation* (1969) de Rachid Boudjedra et *Messaouda* (1983) d'Abdelhak Serhane, les dispositifs narratifs sont presque identiques et permettent une analyse en profondeur de la figure paternelle, de son emprise sur la famille et de la manière dont le fils essaye de se construire, aussi bien à l'ombre qu'en dépit du père. Dans chaque cas, le narrateur est un fils qui témoigne des souffrances que subissent les membres de la famille, et en particulier les mères, en raison des abus de pouvoir arbitraires du père. Dans les trois textes, le fils perçoit l'injustice et les inconsistances de la Loi androcentrique que le père incarne, selon l'expression de Pierre Bourdieu. Le narrateur de *Messaouda* décrit ainsi la loi qui régit le fonctionnement du noyau familial : « Chez nous le mâle respire, la femelle transpire et les enfants expirent. C'est une loi de notre nature ; la loi de l'inégalité et de l'injustice »⁷³. Ce narrateur, un jeune garçon qui vient d'entrer dans l'adolescence, comprend très tôt que la Loi du père ne sert que les intérêts de ce dernier, et donc des hommes en général. Seul le mâle adulte peut « respirer », c'est-à-dire connaître une liberté relative, tandis que les autres vivent dans son ombre, à la merci de ses caprices. Mais il comprend également que cette Loi n'est qu'une mascarade que ses représentants eux-mêmes ne respectent pas. Au contraire, ils la tordent jusqu'à ce qu'elle leur soit la plus favorable possible. Les règles strictes auxquelles sont contraints les autres membres de la famille ne valent jamais pour les pères ; eux, qui peuvent être infidèles, avoir des relations à caractère pédéraste, répudier leur femme ou battre leurs enfants mais qui auraient droit de vie ou de mort sur eux si jamais leurs vassaux osaient s'octroyer une part infime des libertés qui leur reviennent naturellement.

D'autre part, l'autorité traditionnelle du père a également été remise en cause par la situation coloniale. En effet, si la société arabo-musulmane du Maghreb est bien une société patriarcale dans laquelle l'homme domine structurellement la femme⁷⁴, elle a aussi été la victime de la domination par son colonisateur, la France, ce qui a fait perdre

⁷³ Abdelhak Serhane : *Messaouda*. Paris, Editions du Seuil, 1983. Points Seuil, 2002. P. 185.

⁷⁴ Il est cependant certain qu'il existe une latence entre la structure sociale, ses normes et les pratiques individuelles. Nous n'affirmons donc pas qu'aucune femme maghrébine ne puisse s'imposer à l'intérieur du noyau familial mais nous nous appuyons sur des normes et tendances sociétales, telles qu'elles ont par exemple été décrites par Pierre Bourdieu (cf. le recueil d'articles : *Esquisses algériennes*. Paris, Editions du Seuil, 2008), Abdelwahab Bouhdiba (*La sexualité en islam*. Paris, PUF, 1975) ou dans l'ouvrage collectif dirigé par Tassadit Yacine : *Amours, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*. Paris, L'Harmattan, 1992.

de leur superbe aux hommes relégués au deuxième rang de l'échelle sociale, derrière l'Européen. Le père a perdu son pouvoir dans l'espace public, jusqu'alors son privilège le plus important, sous l'effet de la colonisation, ce qui entraîna une réaction compensatoire, à savoir un renforcement du pouvoir qui leur restait : le pouvoir dans le cadre clos de la famille. On assiste dès lors à un retour à des structures anciennes, pour ne pas dire ensevelies, à la recherche d'une virilité mythique « renforcée par la réaction contre la présence coloniale et par la volonté d'héroïser ceux qui la combattaient »⁷⁵. Par exemple, durant la période coloniale, l'ascension sociale passe par l'apprentissage du français et par des études dans des institutions françaises. Le père du narrateur du *Passé simple* de Chraïbi « sait que cet Occident vers lequel il m'a délégué est hors de sa sphère. Alors il le hait. Et, de peur qu'en moi il n'y ait un enthousiasme pour ce monde nouveau, tout ce que j'en apprend, il le tanne, casse, décortique et dissèque. Désanoblit. »⁷⁶ Le père, appelé « le Seigneur » dans le roman, ne peut pas supporter que son fils apprenne des choses que lui ne maîtrise pas et qui le dépasseront à terme. Muni d'un savoir qui lui permettra mieux de s'intégrer dans le système sociopolitique en place, le fils peut en effet entrevoir des perspectives qui ne s'offriront jamais à son père. Humilié par la domination qu'il subit, le père doit de plus assister à l'acculturation progressive de son fils qui se rapproche de plus en plus de cet Autre qui le domine. Ainsi, pour compenser cet arrachement inadmissible, « le Seigneur » dénigre l'Occident, ne considère son savoir que comme un moyen pour arriver à une fin et, surtout, resserre l'étau de son contrôle sur sa famille qu'il terrorise. La colonisation et l'impact qu'elle a laissé est donc un élément central si l'on tente de comprendre les différents types de masculinités maghrébines. Comme le souligne Charles Bonn au sujet de nombreux textes maghrébins de l'émergence jusqu'aux années 70 : « (...) de même qu'ils nient l'identité des fils, les colonisateurs ont supprimé le père, l'ont réduit à une existence humiliante. »⁷⁷ Les fils, contraints de devenir autres par leur scolarité française par exemple, ont en face d'eux des pères dont l'autorité est court-circuitée par la situation coloniale même puisqu'ils sont eux aussi sous l'effet d'une domination. C'est cette double structure de domination (la

⁷⁵ Denise Brahimi : « Déconstruction d'un mythe : la virilité au Maghreb ». In : Claudia Gronemann/ Wilfried Pasquier : *Scènes des genres au Maghreb. Masculinités, critique queer et espaces du féminin/masculin*. Amsterdam/New York, Rodopi, 2013. P. 208.

⁷⁶ Driss Chraïbi : *Le passé simple*. Paris, Editions Denoël, 1954. Folio Gallimard, 2005. P. 22.

⁷⁷ Charles Bonn : « D'une émergence hybride, ou le roman familial de l'entre-deux langues ». In : De Toro/ Bonn : *Le Maghreb writes back – Figures de l'hybridité dans la culture et la littérature maghrébine*. Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 2009. P. 16.

domination patriarcale d'une part et la domination coloniale d'autre part) qui sera au centre de la présente partie de notre étude dans laquelle nous nous proposons d'analyser les figures du père et du fils dans leur interaction et leurs implications à partir des trois romans cités plus haut, à savoir *Le passé simple* (1954) de Driss Chraïbi, *La répudiation* (1969) de Rachid Boudjedra et *Messaouda* (1983) d'Abdelhak Serhane. Nous procéderons pour ce faire en trois temps : d'abord nous aborderons le mythe du père en tant que patriarche garant de la Loi, puis nous considérerons les différentes modalités du meurtre symbolique du père et leurs significations, avant de nous intéresser à la figure du fils et à la manière dont celui-ci essaie de se construire et de devenir un homme autrement, un individu masculin singulier selon des normes et des critères qui ne seront plus ceux du père.

2.1 Le Père et la Loi

Comme nous avons déjà pu l'évoquer, les personnages de père dans les textes qui nous intéressent ici ne sont pas seulement un élément parmi d'autres du roman familial. Le père, c'est d'abord celui qui détient le pouvoir que la loi et la tradition investissent en lui et c'est pourquoi il en est également la métonymie. Ainsi, cela signifie également qu'il peut y apporter les modifications qu'il veut, la plier à son goût et toute révolte contre lui est absolument impensable, puisqu'à travers lui, ce serait Dieu et tout l'ordre du monde que l'on viendrait bousculer.

2.1.1 « La souveraineté-lèpre du Seigneur »⁷⁸ dans *Le passé simple*

Loin de ce monde castrateur et pétrifié de l'enfant et de la femme, la soupape s'est ouverte et il y a eu l'explosion du *Passé simple*.⁷⁹
Driss Chraïbi

Ouvrage scandaleux par excellence, *Le passé simple* suscita dès sa parution en 1954 un tollé parmi certains intellectuels marocains nationalistes ou dits traditionnalistes. La raison en est qu'il était alors pour eux inacceptable qu'un écrivain marocain ose passer au crible avec autant de véhémence les traditions d'un pays qui luttait pour se défaire de la tutelle coloniale française, comme l'a bien résumé Jean-Marc Moura : à l'époque, Chraïbi « fut accusé de faire le jeu du protectorat français au Maroc avec ce récit de l'opposition d'un fils, formé à l'école française, et un père, féodal, représentant de la théocratie musulmane »⁸⁰. Car si, comme le précise Houaria Kadra-Hadjadji « pour les nationalistes, c'était un coup de poignard dans le dos ; pour certains Français une bonne aubaine dans la mesure où il justifiait le Protectorat. »⁸¹ La révolte de

⁷⁸ Driss Chraïbi : *Le passé simple*. Paris, Editions Denoël, 1954. Folio Gallimard, 2005. P. 89.

⁷⁹ Propos tenus par Driss Chraïbi dans une émission de Jean Paget, diffusée sur France Culture le 4 mars 1967. Cité par : Houaria Kadra-Hadjadji : *Contestation et révolte dans l'œuvre de Driss Chraïbi*. Paris, Publisud, 1986. P. 42.

⁸⁰ Jean-Marc Moura : *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris, Presses Universitaires de France, 1999. P. 125.

⁸¹ Houaria Kadra-Hadjadji : *Contestation et révolte dans l'œuvre de Driss Chraïbi*. Paris, Publisud, 1986. P. 56.

Chraïbi face une société sclérosée et en proie à des pratiques brutales et injustes pouvait en effet être interprétée par les partisans du colonialisme comme une justification de la mission civilisatrice de la France, au Maghreb ou ailleurs. Rappelons de plus que le roman est paru en 1954, c'est-à-dire l'année de la bataille de Diên Biên Phu, du début du conflit en Algérie et de l'exacerbation des tensions un peu partout ailleurs dans l'empire colonial français en voie de décomposition.

Le Passé simple est avant tout un texte scandaleux parce qu'il ose s'attaquer frontalement au père et, à travers lui, à ce qu'il représente : l'identité marocaine qui tentait alors de se reconstruire non pas contre sa propre tradition mais à partir d'une réappropriation de celle-ci et bien-sûr contre le colonialisme. Charles Bonn explique ainsi la rage et le malentendu suscité par ce roman à sa publication :

Le mauvais procès fait au *Passé simple* en 1954 peut être interprété comme le surgissement dans la critique d'une conscience normative de ce que « devrait » être une littérature d'identité, face à un texte bien trop fort pour avoir été produit pour cette attente. (...) Mais si l'identité est un thème central dans l'œuvre de Chraïbi, elle ne l'est jamais sur le mode affirmatif et didactique de la certitude.⁸²

Nous touchons ici à des points essentiels de notre analyse. Premièrement, ce grand texte littéraire qu'est *Le passé simple* ne peut être qu'effleuré si l'on y plaque une lecture idéologique. En cela, il n'est pas un roman à thèse, à l'inverse de ce que certains pouvaient en attendre, car une lecture attentive ne fournit aucune solution toute faite ou univoque, ni sur le colonialisme, ni sur la société marocaine, ni même sur le devenir des personnages. Deuxièmement, la question de l'identité dans le roman n'est pas abordée d'une manière monolithique ou binaire qui opposerait deux types d'identités distinctes. Si Driss, le narrateur et personnage principal, est sans cesse en quête de repères, l'identité du père n'est pas non plus gravée dans le marbre et la violente critique de la figure paternelle s'avère en réalité très fine et nuancée.

Bien qu'une attaque contre le père puisse se retrouver, de manière plus ou moins directe, dans des textes antérieurs, *Le Passé simple* (à la différence du roman *Succession ouverte* de 1962, qui tentera une réconciliation filiale en même temps qu'une réconciliation avec les lecteurs marocains, outrés par les excès du *Passé simple*) représente à la fois une cristallisation et un prototype de la déconstruction du

⁸² Charles Bonn : « Littératures de la colonisation », « littératures d'identité », ou... littérature ? Le cas de la littérature « maghrébine » de langue française ». In *Ecritures maghrébines*. Casablanca, Afrique-Orient, 1991. P. 23.

patriarcat marocain, et donc d'une forme soi-disant traditionnelle de la masculinité maghrébine, telle qu'on peut la trouver dans la littérature maghrébine. Cependant, et ce sera une première différence entre *Le passé simple* et *La répudiation*, le personnage du père n'est pas unidimensionnel. Il représente la loi, il est certes un patriarche abusif et violent mais il n'est pas une brute vénale comme le père de Rachid et dispose d'un caractère complexe et plus profond qu'il n'y paraît.

Pièce centrale de ce que le narrateur appelle « la théocratie musulmane »⁸³, le père est appelé « le Seigneur » par le reste de sa famille et, parlant comme à son habitude à la première personne du pluriel, décrit son rôle de la sorte : « Notre rôle de père est un rôle de guide »⁸⁴. L'emploi du « nous » ne témoigne pas uniquement de l'incroyable vanité du père mais il indique également de quel statut celui-ci peut jouir au sein de la famille et que personne, à part Driss, le narrateur autodiégétique, ne remet en question. « Pour vous, nous sommes la tête, le chef de famille qui pourvoit à vos existences, vous ne demandez pas de détail et vous avez mille fois raison. »⁸⁵ L'ordre des choses comme le souhaite le père, et que la majorité respecte, implique donc que son autorité soit inattaquable. Cette autorité est d'autant moins réfutable qu'elle est justifiée par la religion ou par des traditions qui prétendent se fonder sur elle. Dans son interprétation du *Passé simple*, Eva Seidenfaden avance ainsi une thèse qu'il nous faudra nuancer plus tard, à savoir que le père ne serait à aucun moment du roman à considérer en-dehors de sa fonction représentative de la tradition qu'il incarne : « Die Figur des Vaters darf an keiner Stelle des Romans von ihrer Funktion der Repräsentation der Tradition losgelöst gesehen werden. »⁸⁶ Puisque la souveraineté du père relève du droit divin, c'est-à-dire qu'elle s'inscrit dans cette « théocratie musulmane » que déplore le narrateur, elle ne saurait en aucun cas être remise en cause ou soumise à l'exercice de l'esprit critique. Driss dépeint cette attitude qu'il juge typique de la manière suivante : « un dogme suivi d'un mode d'emploi : à ne pas comprendre, à ne pas juger, à croire, c'est tout ce qu'on vous demande. Amen ! »⁸⁷ La réflexion, le jugement, ce ne sont encore que des privilèges réservés aux hommes, ou plus

⁸³ Driss Chraïbi : *Le passé simple*. Paris, Editions Denoël, 1954. Folio Gallimard, 2005. P. 208.

⁸⁴ *Ibid.* P. 23.

⁸⁵ *Ibid.* P. 52/53.

⁸⁶ Eva Seidenfaden: *Ein kritischer Mittler zwischen zwei Kulturen: Der marokkanische Schriftsteller Driss Chraïbi und sein Erzählwerk*. Bonn, Romanistischer Verlag, 1991. P. 30.

⁸⁷ Driss Chraïbi : *Le passé simple*. Paris, Editions Denoël, 1954. Folio Gallimard, 2005. P. 58.

précisément aux pères et aux hommes dominants car tous ne le sont pas, qui rejettent l'esprit critique comme une autre fâcheuse invention occidentale. Et comme on ne questionne pas Dieu ou son représentant, l'obéissance est élevée en vertu et le Seigneur ne tolère aucune forme de rébellion. Ce pouvoir est dans *Le Passé simple* l'apanage des autres chefs de famille, comme on peut le constater dans le deuxième chapitre, quand Driss et sa mère se rendent à Fès, chez son oncle. Ce dernier, même s'il s'abaisse également devant l'aura du père, qui n'est d'ailleurs liée qu'à sa fortune, se comporte lui aussi en phallocrate lorsqu'il répudie sa femme pour lui avoir servi un bol de soupe trop froide à son goût⁸⁸.

Le lien entre le pouvoir et la religion devient encore plus évident lorsque, toujours à Fès, Driss se rend dans une mosquée pour la prière du soir lors de la vingt-cinquième nuit du Ramadan, celle qui est justement appelée « la Nuit du Pouvoir », et psalmodie l'injonction suivante :

Voyez, mon Dieu : Haj Fatmi Ferdi (= le père) m'a appris à vous aimer – dans la peur du corps et la désolation de l'âme. Il a appliqué votre loi, une femme qu'il a torturée, si bien torturée, grave, ponctuel, digne, que, cette torture en moins, elle tomberait en poussière ; des fils qu'il lie, ligote, taille, écrase, le devoir et l'honneur, dit-il...⁸⁹

Lors de la prière de « la Nuit du Pouvoir », Driss s'adresse à ce Dieu auquel il ne croit plus tout à fait et lui décrit avec sarcasme ce bel ordre dont il est l'origine. Caractéristique d'une critique du système patriarcal et des mythes qui le légitiment, que l'on retrouve souvent dans des textes subversifs (rappelons entre autres que le narrateur vient de nous informer qu'il est un « lecteur de Voltaire »⁹⁰), cette méthode consiste à simplement nommer ce que tout le monde voit mais à partir d'autres catégories de la perception et, par le décalage ironique qu'elle produit, à provoquer l'esprit critique du lecteur. De la même manière que le narrateur de *Candide* permet un déplacement de perspective lorsqu'il peint un « bel autodafé » et que, partant, il se rit de l'obscurantisme catholique, Driss introduit ici une distance ironique entre lui et la tradition, entre lui et son père. Ceci permet à l'auteur de déconstruire le mythe du patriarcat de droit divin car non seulement la brutalité du père est-elle mise à nu, mais il sape de plus les prémisses de la loi prétendument divine qui légitime ses actions.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, p. 93: « La veille au soir, Kenza servait un bol de soupe. Cette soupe était froide. Mon oncle n'aime pas la soupe froide. Par conséquent, il a ramassé ses babouches et s'en est allé frapper à la porte de son voisin le notaire. Kenza était répudiée. Acte en bonne et due forme. »

⁸⁹ *Ibid.* P. 107.

⁹⁰ *Ibid.* P. 106.

Driss le narrateur se retrouve ainsi soumis à un pouvoir dont il ne reconnaît plus l'origine. Comme c'est le cas pour tout pouvoir qui a perdu sa légitimité, le père ne peut maintenir le sien que par la force et la contrainte. Il s'accroche à sa position confortable de toutes et met en place de nombreux stratagèmes pour la conserver et sur lesquels nous allons nous pencher maintenant car il est, à y regarder de plus près, bien moins outrancier qu'on pourrait le croire à premier abord.

Dans ce Casablanca des années 40 qui sert de toile de fond au roman, le père reconnaît que le futur n'appartiendra pas à des hommes comme lui, lui qui est l'enfant d'un passé révolu. Il ne renie certes pas ses mythes et ses traditions mais il est assez fin stratège pour pressentir l'éclosion d'un Maroc nouveau. Pour mieux appréhender ce personnage, reprenons en entier ce passage déjà cité plus haut :

Notre rôle de père est un rôle de guide. Apprends tout ce que tu peux et le mieux possible, afin que tout ce tu auras appris te soit une arme utile pour tes examens d'abord et pour la compréhension du monde occidental ensuite. Car nous avons besoin d'une jeunesse capable d'être entre notre léthargie orientale et l'insomnie occidentale, capable aussi d'assimiler la science actuelle et de l'enseigner à nos futures générations. Mais ne te laisse jamais tenter par ce que tu auras appris, par ces mirages dont jusqu'ici tu n'as jamais entendu parler et qui te paraîtraient suffisants pour les considérer comme dogmes. N'oublie pas en effet que toute civilisation actuelle repose sur des postulats. Nous prévoyons en toi une explosion prochaine, car tu es doué d'un tempérament fulgurant et d'un orgueil démesuré. Nous souhaitons de tout cœur que cette explosion ne soit qu'une cause de transformation susceptible de faire de toi un homme moderne et surtout heureux.⁹¹

Dans ce passage se situe en creux tout ce qui fomentera l'intrigue du roman. Ce guide qu'est le père est celui qui a décidé que son fils recevrait une éducation à l'occidentale, non parce qu'il estime qu'elle est d'une meilleure qualité que les autres, mais parce qu'elle offre une meilleure chance de réussite. Comme l'avait déjà remarqué Houaria Kadra-Hadjadji : « Intelligent et perspicace, le père (...) croyait à la valeur de la civilisation occidentale, mais d'un point de vue strictement utilitaire, comme étant la clef du progrès et la seule voie pour s'intégrer dans le Maroc moderne. »⁹² Ce dont le père se soucie, c'est de la pérennité du pouvoir, c'est-à-dire qu'il comprend que s'il veut que son fils puisse lui succéder, il faut que celui-ci soit en mesure de manier les savoirs contemporains : il faut qu'il devienne un « homme moderne ». Par contre, il ne renie pas ses croyances et invite son fils à ne pas se laisser

⁹¹ *Ibid.* P. 23.

⁹² Houaria Kadra-Hadjadji : *Contestation et révolte dans l'œuvre de Driss Chraïbi*. Paris, Publisud, 1986. P. 16.

séduire par « les mirages » des idées occidentales. Le père espère ainsi renverser l'asymétrie du pouvoir que la colonisation a provoquée. Rompu et humilié par la soumission au pouvoir français, ce que les fils perçoivent également, le père, au lieu de s'effacer, choisit de passer à l'offensive en utilisant son fils comme un instrument de subversion de l'ordre colonial. Ce sera donc à lui de s'imprégner du savoir occidental pour mieux pouvoir le retourner contre eux le moment venu et de donc perpétuer le pouvoir du père par procuration. De la sorte, le père espère conserver son rôle de « guide ». Il demeure le Seigneur, il sait encore ce qui est mieux pour ses vassaux et conservera une forme de pouvoir par procuration. Le père n'est donc pas uniquement ce despote engoncé dans une tradition qui l'empêcherait de penser le monde mais adopte au contraire une vision relativiste et pragmatique de la culture. D'ailleurs, comme l'a bien montré Alaoui Mdarhi dans sa lecture du passage décisif dont est tirée la citation ci-dessus, c'est le père qui sort victorieux de la joute oratoire qu'il a avec Driss : « L'attitude du père se distingue par une mobilité discursive qui contraste avec celle du fils. Sa prise de parole s'affirme par un dynamisme de points de vue et de position qui tranche avec le monolithisme du discours dogmatique qu'il a tenu jusque-là »⁹³.

Si le père incarne un ordre ancien contre lequel son fils va s'insurger, comme la plupart des commentateurs l'ont remarqué, il représente également une voie possible vers la résolution du conflit entre tradition et modernité dont le *Passé simple* serait l'illustration. Il est intelligent et habile, et l'ascendant qu'il a sur ses fils se fonde sur de réelles compétences, en particulier sur ses succès dans les affaires et sur la manière dont il a réussi à s'arranger et à profiter de la situation coloniale. « La force du père ne réside pas finalement dans sa seule autorité familiale et morale, elle est aussi l'œuvre d'un savoir-dire. Ce qui explique peut-être le sentiment d'admiration (mêlé de répulsion) de Driss à l'égard de son père »⁹⁴. Non qu'il ne soit privé de défauts comme la cruauté et le cynisme, mais il faut bien remarquer que le caractère du père n'est pas aussi unidimensionnel qu'on a bien voulu le croire.

Ce qui caractérise dès lors le mieux la masculinité du père, ce n'est pas tant la virilité ou l'incarnation d'une loi en tant que telle, comme l'affirmait Eva Seidenfaden et bien d'autres, mais plutôt son aspiration hégémonique, sa *libido dominandi*, pour le

⁹³ Alaoui Mdarhi : « Analyse d'un extrait du *Passé simple* de Driss Chraïbi ». In : Abdallah Memmes : *Approches scientifiques du texte maghrébin*. Casablanca, Les Editions Toubkal, 1987. P. 85.

⁹⁴ *Ibid.* P. 91.

dire avec les mots de Pierre Bourdieu, ainsi que sa pratique du pouvoir. Sur fond de nationalisme et de pragmatisme, les actions et paroles du père tendent le plus souvent à exprimer, maintenir ou pérenniser le pouvoir qu'il détient encore mais qu'il sait fragile. Il n'est pas encore tout à fait un relativiste culturel pour qui les cultures se valent toutes puisqu'elles reposent toutes sur des présupposés qui ne peuvent être démontrés de manière irréfutable, car il dit que « toute civilisation actuelle repose sur des postulats » et pense donc que la société arabo-musulmane, elle, fondée sur l'islam, est exempte de cette critique. Cependant, il ne respecte pas non plus les préceptes de l'islam car il boit de l'alcool et on apprend par exemple également qu'il a fréquenté assidûment les bordels⁹⁵. On ne peut pas non plus affirmer qu'il ne croit pas dans les valeurs qui légitiment son pouvoir seulement, il est bien connu et c'est le cas pour toute religion, que les pratiques culturelles peuvent fortement différer des principes religieux. Ainsi, ce père qui terrorise sa famille, est responsable de la mort de son fils Hamid mais aussi de celle de son épouse et qui a choisi un de ses fils, Driss, pour faire des études et lui succéder, semble se soucier prioritairement de la continuité du pouvoir à l'intérieur de sa filiation patrilinéaire. Sa conception de la masculinité, qui ne vaut d'ailleurs pas pour tous les hommes mais uniquement pour les chefs de famille voire de clan, est toute entière orientée vers une volonté de pouvoir, non dans le sens nietzschéen du terme mais dans celui de *libido dominandi*. Pour lui, faire de son fils un homme moderne, cela ne revient pas à donner les meilleures chances de réussite possible à son fils mais bien plus à asseoir son pouvoir dans le temps, à considérer son fils comme une extension de sa propre réussite, de son propre pouvoir. C'est également dans ce sens que l'on peut lire sa décision d'envoyer Driss faire des études en France à la fin du roman, pour que ce dernier puisse revenir mieux armé et plus apte à faire valoir sa domination dans un monde dont il connaîtrait les règles.

Véritable « père-Janus »⁹⁶ selon l'expression de Kadra-Hadjadji, « ce personnage que nous percevons à travers une subjectivité, celle de Driss, demeure assez mystérieux, difficile à analyser. Sa complexité est due également aux multiples figures qui le composent. »⁹⁷ Comme elle le développe au cours de son analyse, on remarque

⁹⁵ Cf. Le passage durant lequel Driss expose au père toutes les transgressions dont il est au courant. Driss Chraïbi : *Op. Cit.* P. 163-170

⁹⁶ Houaria Kadra-Hadjadji : *Op. cit.* P. 20.

⁹⁷ *Ibid.* P. 47.

que le père dans le *Passé simple* a encore augmenté son pouvoir en assimilant des rôles genrés typiquement occidentaux et dispose ainsi de

pouvoirs spirituels et temporels propres à deux civilisations : chef de famille patriarcale, bourgeois, haj, imam, seigneur féodal marocain, roi ou empereur, puis apothéose au sens originel du terme, Dieu et soleil. (...) une sorte de divinité terrifiante, une figure mythique.⁹⁸

Si la description peut paraître quelque peu hyperbolique voire trompeuse, puisque le père montre également des aspects plus humains, en particulier lors du dernier affrontement avec son fils prodigue, elle insiste avec justesse sur le surplus ou le gain d'autorité que représenta pour lui l'acquisition des fonctions genrées européennes telles que bourgeois ou encore « capitaliste marocain »⁹⁹. Comme pour le père dans *La Répudiation*, le fait d'avoir su s'adapter à la situation coloniale, d'en avoir compris les rouages et d'y avoir fait fortune a eu pour conséquence que la domination qu'il exerçait sur sa famille proche, mais également sur celle plus éloignée ou dans son quartier voire dans sa ville, n'a fait que s'accroître.

Ainsi, la déconstruction du mythe du patriarche tout puissant dans *Le passé simple* englobe des domaines que l'on n'aurait peut-être pas soupçonnés. Il s'agit bel et bien d'une attaque en règle contre une tradition hypocrite et féodale qui confère une autorité quasi-absolue au père au profit du bonheur des autres membres de la famille. Mais, le père étant un véritable personnage doté d'une épaisseur de caractère et donc pas uniquement une métonymie du pouvoir et de la Loi, son meurtre symbolique ne représentera pas que le dépassement de la tradition mais conjurera un faisceau d'implications plus personnelles qu'il nous faudra étudier par la suite et qui n'ont pour l'instant été que peu abordées.

2.1.2 La Loi outrancière du père dans *La répudiation*

Dans ce roman majeur de la littérature maghrébine, le narrateur autodiégétique et, comme dans *Le passé simple* homonyme de l'auteur, raconte son enfance et en particulier la répudiation de sa mère à sa compagne française depuis l'hôpital psychiatrique (ou s'agit-il d'une cellule ? d'un appartement ?) où il survit tant bien que

⁹⁸ *Ibid.* P. 53.

⁹⁹ Driss Chraïbi : *Op. cit.* P. 265.

mal. Rachid est, pour reprendre la terminologie de Wayne C. Booth, un « unreliable narrator »¹⁰⁰, c'est-à-dire un narrateur qui brise le contrat de lecture classique en n'affirmant pas dire la vérité au lecteur ou à son amante Céline, qui fait fonction de première réceptrice du récit. S'inspirant du dispositif narratif des *Mille et une nuits*, Rachid tente de captiver sa compagne afin de l'inciter à ne pas le quitter : « (...) Céline me demandait de reprendre le récit que j'avais abandonné la veille au milieu d'une phrase (...) »¹⁰¹. Mais Céline n'est pas dupe du caractère hyperbolique pour ne pas dire délirant de ce récit, « le fruit d'une imagination fertile, alliée à une mythomanie extravagante »¹⁰², même si elle ne parvient pas à se défaire de son emprise : « (...) conquise bien avant de s'être rendue, contrariée par la cohérence interne d'un récit fictif dans laquelle je la tenais prisonnière et haletante »¹⁰³.

Le roman oscille donc entre plusieurs niveaux de narration : celui de l'enfance difficile du narrateur, racontée dans une langue à la fois crue, violente et savante, et celui où, arrivé à l'âge adulte, il ne parvient pas à se construire et à échapper aux murs réels et métaphoriques derrière lesquels il est enfermé. Victime d'un trouble des genres, le narrateur ne sait comment vivre sa relation avec Céline¹⁰⁴, tant il est hanté par ces violences qui, pendant son enfance (« L'enfance, elle aussi, fut un saccage »¹⁰⁵) ont régi les relations entre les hommes et les femmes. « Je restais avec cette envie de la faire souffrir en l'enfermant dans un voile blanc où elle se fût trémoussée comme une pieuvre tentaculaire »¹⁰⁶, écrit-il par exemple au début du roman. Cette phrase servira de point de départ à notre analyse qui s'attachera à démontrer comment la figure du père détermine l'impossibilité pour ses enfants, et en particulier pour Rachid, de se construire une individualité viable.

Baïba Benkis reconnu dès 1974 que *La répudiation* représentait « un tournant décisif dans le roman algérien. (...) Boudjedra s'en prend au régime patriarcal de

¹⁰⁰ Cf. Wayne C. Booth: *The Rhetoric of Fiction*. Chicago, University Press of Chicago, 1961.

¹⁰¹ *Ibid.* P. 11.

¹⁰² *Ibid.* P. 232.

¹⁰³ *Ibid.* P. 177.

¹⁰⁴ Sur l'analyse des renvois intertextuels à Louis-Ferdinand Céline, dont le nom de son amante française n'est que le plus évident, ainsi que son influence sur l'écriture de Boudjedra, cf. Kangni Alemdjrodo : *Rachid Boudjedra, la passion de l'intertexte*. Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2001. P. 71-84.

¹⁰⁵ Rachid Boudjedra : *Op. Cit.* P. 191.

¹⁰⁶ *Ibid.* P. 17/18.

l'absence du père, origine du pourrissement de la tribu. »¹⁰⁷ Armelle Crouzières-Ingenthron précise en ajoutant que :

En effet, comme la colonisation ne représente plus l'adversaire à annihiler, l'Algérie découvre ses propres maux et ennemis dissimulés en son sein, à savoir les siens (particulièrement les pères), sortes d'espions rapaces veillant dans l'ombre, prêts à surgir.¹⁰⁸

Non que Boudjedra se pose en chantre de l'entreprise coloniale, bien au contraire, mais le roman identifie les responsables des maux internes de l'Algérie nouvellement indépendante et les fausses valeurs qu'ils veulent imposer « à partir d'un retour fallacieux aux sources et des retrouvailles de tous les citoyens au sein de la Religion d'Etat. (...) Le traquenard de l'unité. »¹⁰⁹ Et la figure du père se trouve au centre de cette coalition des nouveaux dominants que Rachid, à la fin du roman, imagine s'être rassemblés pour former le Clan, cette entité probablement née de sa paranoïa qui le persécute et tient à présent les rennes du pays entre les mains. C'est pourquoi nous avons ici affaire à un texte profondément révolutionnaire qui associe la lutte pour l'émancipation individuelle dont témoigne le parcours brisé du narrateur au combat politique pour une libération à l'échelle du pays. Hafid Gafaïti, un des experts reconnus de l'œuvre de Boudjedra, décrit ainsi ce principe d'écriture :

Ce que *La répudiation* a réalisé, les romans suivants l'approfondissent et le transcendent car, en doublant le roman familial comme confrontation avec les mythes et bouleversement de l'essence traditionnelle de la société, ils développent une réflexion radicale sur les relations entre l'individuel et le collectif, le réel et l'imaginaire, entre tous les éléments qui concourent à une poétique de l'invention et de la révolution.¹¹⁰

Comme l'indique le narrateur lui-même : « Mon père n'est au fond qu'un point de départ. »¹¹¹ Encore plus que dans *Le passé simple*, la déconstruction à laquelle il se livre présente non seulement un versant individuel mais également une partie plus métaphorique qui s'avère être une attaque caractérisée contre l'ordre sociétal dit traditionnel, tel qu'il s'est raffermi durant la lutte contre le colonisateur et depuis l'indépendance.

¹⁰⁷ Baïba Benkis : « Le roman algérien post-colonial d'expression française ». In : *Présence francophone*, Vol. 9. Sherbrooke, Université de Sherbrooke, 1974. P. 10. Cité par : Armelle Crouzières-Ingenthron : *Le double pluriel dans les romans de Rachid Boudjedra*. Paris, L'Harmattan, 2001. P. 20.

¹⁰⁸ Armelle Crouzières-Ingenthron : *Op. cit.* P. 21.

¹⁰⁹ Rachid Boudjedra : *Op. Cit.* P. 242.

¹¹⁰ Hafid Gafaïti : « Les romans de Rachid Boudjedra ». In : Hafid Gafaïti : *Rachid Boudjedra, une poétique de la subversion. Autobiographie et histoire*. Paris, L'Harmattan, 1999. P. 38.

¹¹¹ Rachid Boudjedra : *Op. Cit.* P. 36.

Si Zoubir, le père du narrateur, nous est présenté sous des dehors encore plus vils que le Seigneur chez Chraïbi. Non seulement règne-t-il en despote sur sa famille mais il est de surcroît vénal, brutal voire pervers. Si la critique s'étend aux hommes en général et dénonce de la sorte l'ordre sexué qui structure la société, Rachid précise à de nombreuses reprises que le pouvoir quasi-absolu du père est l'apanage de seulement quelques uns, à savoir de ceux qui ont su profiter de la situation coloniale et qui ont été en mesure d'élargir leur pouvoir patriarcal traditionnel par le biais d'une réussite économique et sociale. Il a ainsi réussi à s'extraire de son statut de terrien inculte¹¹² et à devenir un très riche commerçant d'une part par l'éducation et d'autre part par des manigances apparemment crapuleuses :

Très vite le père domina la langue française et, comme il était déjà versé dans la langue arabe, son autorité sur la tribu entière devint écrasante. Les oncles, eux, rampaient et n'osaient élever la voix ; d'autant plus que le père s'était arrangé pour rafler tout le capital de la famille en pactisant, au moment voulu, avec l'autorité coloniale.¹¹³

Comme le Seigneur, et bien qu'il soit un nationaliste et un traditionaliste convaincu, il a augmenté son prestige en intégrant une partie du modèle importé par la puissance coloniale. Son pouvoir ne se fonde ainsi plus seulement sur la simple tradition et sa position de chef de famille mais également sur sa réussite économique et ses alliances stratégiques avec « l'autorité coloniale », ce qui assoit sa domination sur tous les membres de la famille élargie, y compris les hommes et fait de lui un véritable « chef de clan »¹¹⁴. Dans le vocabulaire de Connell, il serait ainsi le représentant typique d'une « masculinité hégémonique » alors que les oncles seraient contraints de se satisfaire d'une « masculinité subordonnée », c'est-à-dire d'une masculinité qui soutient le pouvoir en place et aimerait y avoir accès mais qui est confinée à un rôle d'une moindre importance. Il apparaît très vite dans le roman que le pouvoir, le contrôle, la richesse et l'assouvissement de ses moindres désirs sont les éléments qui motivent les actions du père. Par exemple, bien qu'il se dise croyant et qu'il utilise la religion comme instrument de légitimation quand bon lui chante, il semble avoir une vision très pragmatique, pour ne pas dire cynique de la religion.

¹¹² Cf. : le narrateur qualifie par exemple le clan de « race de paysans arrivés » et précise plus loin dans le passage que « (...) Si Zoubir (...) était le seul à s'être détaché de la paysannerie grâce à une solide culture. » Rachid Boudjedra : *Op. Cit.* P. 54

¹¹³ *Ibid.* P. 75.

¹¹⁴ *Ibid.* P. 24.

Rachid explique ainsi à la fin du texte que « le père rêvait d'un état théocratique »¹¹⁵. Non pas tant parce qu'il estime que les valeurs musulmanes traditionnelles soient les meilleures mais parce qu'il croit qu'elles sont le seul moyen de contrôler le petit peuple.

En effet, je le savais fanatique et sincère : il voulait réellement éduquer le peuple dans la crainte de Dieu, car si l'élite savait se conduire, même dans la débauche, la masse, elle, en était incapable.¹¹⁶

Dans une sorte d'exagération cynique des idées de Voltaire sur la religion en tant que meilleure garante possible de la moralité chez ceux qui ne sont pas éduqués, Si Zoubir ne voit même plus dans la religion la fondation nécessaire à une morale populaire, puisque la débauche ne semble pas lui poser de problème de principe, mais plutôt comme un moyen d'oppression de classe. La classe dominante, dans le cas présent cette bourgeoisie opportuniste qui s'est enrichie sous la colonisation, peut bien se livrer à tous les excès mais, de sorte que le chaos ne vienne pas à régner, il faut que les masses vivent dans la crainte de Dieu. Il faut ici rappeler que Boudjedra est communiste depuis sa jeunesse et que la perspective marxiste traverse toute son œuvre. Il n'est donc guère étonnant qu'il considère la religion comme « l'opium du peuple » dont les principes consistent à :

(...) coller à un traditionalisme réactionnaire qui figeait tout selon des modèles ancestraux, non pour la défense d'une éthique rigoriste, mais afin de mieux exploiter les classes pauvres et de les avoir à portée de la main (que ferait mon père sans les petites mendiants qui venaient chaque matin lui demander l'aumône et qui, en échange, le laissaient caresser le sexe, glacées d'effroi ? (...)
Combien de fois l'avais-je surpris en flagrant délit de viol sur les fillettes en guenilles ?¹¹⁷

Ce passage introduit un des traits de caractère majeurs du père : sa perversité. Si le Seigneur avait pris du bon temps dans les maisons closes de Médine ou d'ailleurs, le comportement de Si Zoubir semble tout entier dirigé par sa libido et ses bas instincts. Il marque certes une pause dans ses excès pendant le Ramadan mais celle-ci ne dure guère : « Le père se rangeait-il ? Certainement, mais pour un mois seulement, juste le temps de donner son dû et de se lasser de sa nouvelle femme ; ensuite, il reprendrait ses siestes orgiaques avec ses autres maîtresses. »¹¹⁸ La répudiation de la mère de Rachid ne semble d'ailleurs n'avoir d'autres raisons que le désir de s'épancher

¹¹⁵ *Ibid.* P. 243.

¹¹⁶ *Ibid.* P. 243/244.

¹¹⁷ *Ibid.* P. 242.

¹¹⁸ *Ibid.* P. 24.

librement sur une jeune fille : « En fait, il était conscient de faire l'amour à une gamine et cette idée perverse l'excitait par-dessus tout. Les mâles se frottaient les mains et rêvaient d'une éventuelle fête érotique, à l'instar du gros commerçant. »¹¹⁹ Chez Si Zoubir et ses comparses, on trouve ainsi une convergence entre *libido dominandi* et libido, voire sadisme. Pour eux, l'exercice du pouvoir ne semble jamais aussi jouissif que quand il vient s'inscrire dans le corps de l'autre, le plus souvent celui d'une femme mais ceci vaut tout autant pour les enfants ou pour les hommes d'une classe sociale inférieure, à qui est dès lors dénié le statut d'*alter ego* en tant qu'autre que soi mais également que potentiel autre soi. Cet « investissement politique du corps »¹²⁰ sous la forme de la maltraitance et de la blessure comme quand, lors de la nuit de noces, les musiciens ont du mal à couvrir les cris de Zoubida, la jeune fille de quatorze ans que le père s'est choisie, sont présentés comme étant des signes extérieurs d'une masculinité qui sait s'imposer : « Les tambourins, toute la nuit, avaient couvert les supplices de la chair déchirée par l'organe monstrueux du patriarce. »¹²¹ Faire preuve de force voire d'une brutalité sans retenue équivaut à faire montre de sa virilité en tant que cela permet de marquer son pouvoir jusque dans la chair de l'autre.

Ainsi, Si Zoubir se présente comme un parangon d'une masculinité hégémonique poussée jusqu'au paroxysme. Il siège au sommet d'un ordre social qui se maintient à travers l'emploi systématique de la violence et de l'humiliation, en particulier envers les femmes qui, malgré le fait qu'elles soient traitées comme du bétail, demeurent complices du système. Le trouble du genre qui en résultera chez Rachid n'en sera que plus radical.

¹¹⁹ *Ibid.* P. 65.

¹²⁰ Michel Foucault : *Surveiller et punir*. Paris, Editions Gallimard, 1975. P. 33. Sur l'inscription du corps dans les rapports de pouvoir, citons le passage en entier : « (...) Le corps est aussi directement plongé dans un champ politique ; les rapports de pouvoir opèrent sur lui une prise immédiate ; ils l'investissent, le marquent, le dressent, le supplicient, l'astreignent à des travaux, l'obligent à des cérémonies, exigent de lui des signes. Cet investissement politique du corps est lié, selon des relations complexes et réciproques, à son utilisation économique ; c'est, pour une bonne part, comme force de production que le corps est investi de rapports de pouvoir et de domination ; mais en retour sa constitution comme force de travail n'est possible que s'il est pris dans un système d'assujettissement. » P. 33/34.

¹²¹ Rachid Boudjedra : *Op. cit.* P. 64.

2.2 Genèses du parricide

Mon plaisir parricide béait.¹²²
Rachid Boudjedra

Gérard Mendel écrit dans son livre séminal pour les mouvements qui naquirent dans l'après Mai 68, *La révolte contre le père* : « On sait que l'importance du meurtre du père dans la théorie freudienne est due au rôle *charnière* qu'il occupe, formant en quelque sorte jointure entre *psychologie individuelle* et *psychologie collective* »¹²³. Bien que nous ne fonderons pas notre analyse sur des arguments psychanalytiques classiques¹²⁴, cette idée de jonction entre l'individuel et le collectif à travers la figure complexe du père, à la fois garant des normes et des lois et modèle nécessaire au développement d'une identité singulière quoique dérivée, peut nous aider à comprendre la portée du parricide en tant qu'acte symbolique et originel d'un trouble du masculin pour des personnages comme Driss ou Rachid. Puisqu'ils ne peuvent pas admirer ou émuler leur père, ils se voient en effet dans l'obligation de le tuer symboliquement sans pour autant l'assimiler comme modèle. C'est pourquoi ils ont tous les deux honte d'eux quand ils s'aperçoivent qu'ils se comportent d'une manière similaire à celle de leur père. Pour eux, tuer le père, c'est aussi se débarrasser de cette partie d'eux-mêmes qu'ils exècrent pour devenir un autre, un homme qui n'aurait plus besoin d'attributs comme la violence et la dureté pour être un homme. Ils veulent se créer une nouvelle forme de masculin malgré leur père, malgré le système de valeurs qu'il représente, sans pour autant adhérer aveuglement aux promesses du colonisateur.

Dans les paragraphes qui vont suivre, nous nous intéresserons à la genèse du parricide dans les différents romans puisqu'elle met à jour les enjeux de l'élimination du père pour les protagonistes ainsi que leur signification symbolique, en tant qu'ils ont des implications tant au niveau individuel que sur le plan collectif.

¹²² Rachid Boudjedra : *Op. Cit.* P. 122.

¹²³ Gérard Mendel : *La révolte contre le père*. Paris, Payot, 1968. P. 12. C'est nous qui soulignons.

¹²⁴ La théorie psychanalytique a cependant dû influencer nos auteurs qui ont fort probablement choisi le motif du parricide en toute connaissance de cause.

2.2.1 « Ma religion était la révolte »¹²⁵

La révolte de Driss dans *Le passé simple* prend graduellement des formes de plus en plus extrêmes. Il commence par simplement tenir tête au Seigneur pour, à la fin du roman, véritablement essayer de l'assassiner. Mais le parricide en tant que motif ou en tant que fantasme ponctue voire structure le texte. Les cinq chapitres du roman portent des titres qui renvoient à des étapes d'une réaction chimique (souvenons-nous qu'au moment où il a écrit ce livre, Chraïbi était étudiant en chimie) et symbolisent les différentes phases de la révolte qui poussèrent Driss à, au final, pointer un revolver sur son père. C'est pourquoi nous nous proposons maintenant de procéder à une analyse linéaire du roman et de sa construction, qui permettra de détailler les différentes formes que peut prendre le parricide et d'en proposer des interprétations. Nous étudierons ci-après les trois premiers chapitres et, dans le point suivant, les quatrième et cinquième chapitres.

Le premier chapitre intitulé « Les éléments de base » pose ainsi les prémisses des conflits en germe qui ne feront que s'aggraver par la suite. Les scènes durant lesquelles toute la famille est réunie lors du Ramadan, et qui composent la majeure partie de ce chapitre, ressemblent à des cérémonies. Le Seigneur y préside comme un despote : il conduit les prières, il est le seul à avoir le droit de parler librement et distribue le temps de parole comme s'il tenait audience. De son côté, Driss rêve déjà à la possibilité de tuer son père :

et, un jour parmi les jours créés par Dieu, avec un peu d'adresse, un peu de sang-froid, le (= le couteau) lancer vers le Seigneur, quelque part vers le corps du Seigneur, vers sa nuque par exemple, où il se planterait jusqu'au manche, comme une aiguille.¹²⁶

Les premières transgressions auxquelles il se livre sont donc de l'ordre de l'imaginaire puis, plus tard, elles se situeront dans l'ordre du discours, comme dans le passage que nous avons commenté dans le point précédent. Driss commence à oser tenir tête à son père mais ce dernier continue à sortir vainqueur de leurs joutes oratoires. A la fin du chapitre, le père révèle qu'il était au courant du fait que Driss avait un couteau dans sa poche et, quand celui-ci se retire dans sa chambre avec un pain d'orge, il lui tend un autre couteau et le met au défi de le retourner contre lui :

¹²⁵ Driss Chraïbi : *Op. Cit.* P. 78.

¹²⁶ *Ibid.* P. 43.

Il me tendit le couteau.

- Pour couper le pain.

Et sa dernière phrase fut :

- Ou nous attendre à un autre tournant, qui sait ? Bonsoir.¹²⁷

Le Seigneur parvient donc encore à maintenir son apparence d'omniscience et à ainsi affirmer son autorité, ce qui ne fait qu'exacerber la rage de son fils et confirmer son intention de se révolter.

Le second chapitre, « Période de transition », entérine la rupture entre Driss et le Seigneur. Au début du roman, il a déjà intellectuellement pris ses distances avec son père et on peut même aller plus loin et dire qu'il ne reconnaît déjà plus sa légitimité. Il se perçoit plus comme un Occidental que comme un Marocain et s'est d'ailleurs trouvé une famille de substitution auprès de ses camarades de classe au lycée français et de Roche, l'instituteur mentor : « Comme une chienne de vie, je poussais devant moi le poids d'une civilisation. Que je n'avais pas demandée. Dont j'étais fier. Et qui me faisait étranger dans cette ville d'où j'étais issu. (...) Mon père s'appelait Roche, mes frères Berrada, Lucien, Tchitcho. Ma religion était la révolte. »¹²⁸ Produit d'une éducation française qui lui a certes été imposée, il ne peut plus accepter le status-quo qui, selon lui, empêche le Maroc d'aller de l'avant et le maintient dans un état de sous-développement culturel. Au fil de ce deuxième chapitre, durant lequel il accompagne sa mère à Fès, il se livre à un parricide symbolique de substitution à l'endroit d'un de ses oncles (celui qui avait répudié sa femme parce que sa soupe était trop froide) qui a la fonction d'une répétition générale avant d'oser s'attaquer à sa véritable cible. Driss profite cependant du fait que cet oncle jouisse d'un statut moindre que son père et qu'il peut donc se permettre de lui dire ce qu'il veut sans que l'oncle n'ose riposter. Il dit de plus explicitement qu'à travers l'oncle, c'est son père qu'il vise :

Vous êtes haj. Comme le Seigneur. Riche. Comme le Seigneur. Et puissant, sûr de vous, honorable. Comme lui. Je vous hais. (...)

Je vous hais. Non pas vous, intrinsèque. Mais en ce moment j'imagine que vous êtes le Seigneur. (...) Je vous fais front, Seigneur, et je vous dis : je vous hais.¹²⁹

Le temps d'emmagasiner le courage nécessaire, Driss déverse son fiel sur une figure de substitution. Paradoxalement, il ne peut se le permettre que parce qu'il est le fils du Seigneur et que son aura le protège. Cet épisode est cependant essentiel car il

¹²⁷ *Ibid.* P. 62/63.

¹²⁸ *Ibid.* P. 78.

¹²⁹ *Ibid.* P. 84/85.

s'agit du moment où la parole de Driss se libère, où il formule enfin ouvertement sa révolte et ses griefs.

Il faut pourtant attendre un événement déclencheur de grande envergure (Chapitre III - Le réactif) pour que le discours s'accompagne d'actes. A son retour de Fès, Driss apprend la mort d'un de ses frères, le tendre et innocent Hamid, et soupçonne très vite que le Seigneur en soit le responsable. Il prend d'abord son mal en patience mais on devine qu'il a maintenant l'intention d'agir : « J'ignore le Seigneur. Son heure sonnera »¹³⁰. En guise de vengeance, il décide de frapper le Seigneur là où cela lui fera le plus mal, à savoir sa richesse, et organise que l'intégralité des réserves de la maison soient dévalisées¹³¹. Cette première véritable attaque contre le père est très intéressante car, après ne l'avoir défié que timidement par la parole dans le passé, il ne s'en prend ni à son statut de haj, ni à une quelconque composante de son pouvoir en tant que fondé par la tradition, mais à ce qui, à ses yeux, constitue la véritable origine de son pouvoir et de sa légitimité : le fait qu'il soit un riche commerçant.

Durant la période de deuil, Driss a en outre une longue conversation avec sa mère où il oscille entre colère, reproches et commisération. Cette mère que d'une part il aime et qu'il plaint, il lui en veut pourtant aussi. Non seulement parce qu'elle n'a pas joué son rôle traditionnel de mère protectrice, qu'elle n'a pas su s'interposer entre la violence arbitraire du père et ses enfants, mais également parce qu'elle a accepté que le père se comporte de la sorte avec elle, parce que son silence et sa soumission n'ont fait que conforter le Seigneur qu'il n'existait de la sorte aucun contre-pouvoir à sa tyrannie. Car, si le père est de droit celui qui détient officiellement le pouvoir, la mère est celle qui fournit un ancrage émotionnel à ses enfants, leur fait don de son affection et les protège. Et c'est précisément parce qu'elle a, selon lui, failli sur ce plan que Driss lui crie :

Battant le pavillon de l'amour, je n'ai cessé de t'aimer. De te soutenir. De prêter une oreille fidèle au moindre de tes adages, à la moindre de tes chimères. Unilatéralement. C'est-à-dire que, si tu recevais de moi l'affection et la compréhension, veux-tu me dire si une seule fois tu t'es demandé si moi aussi je n'étais pas un chien perdu ?¹³²

L'intolérable situation familiale ainsi que le trouble identitaire sous fond de révolte qui animent Driss ne sont donc pas simplement dus à la situation coloniale, à sa double

¹³⁰ *Ibid.* P. 116.

¹³¹ *Ibid.* P. 139-145.

¹³² *Ibid.* P. 151.

éducation ou même à l'unique figure paternelle. La mère, victime elle aussi des lois iniques dont le père use et abuse, fut incapable de donner à son fils le soutien affectif dont il avait besoin. Et c'est à elle qu'il dévoile en premier ses intentions de « mettre à bas le Seigneur » :

Driss ton fils est mort. Mort pour toi, mort à cette vie de clebs. Et il va partir. Mais auparavant – imagine-toi un chêne scié à la base – j'aurai mis à bas le Seigneur, mon père, et, toi, je t'aurai traitée d'espèce d'imbécile. (...) Le chêne est ébranlé, comprends-tu ? Il faut immédiatement l'abattre, comprends-tu ? Ou bien – il y a des passions comme ça – préfères-tu rester une loque ? Parce que, dans ce cas, dis-le moi et, au lieu de simplement te traiter d'espèce d'imbécile, je te traiterai comme une loque.¹³³

En rabaissant sa mère pourtant déjà à terre, Driss entend éveiller chez elle un sursaut et la rallier à sa cause. Même s'il devient lui aussi violent à son égard et donc ce faisant aligne son comportement sur celui du Seigneur, ce dont il est d'ailleurs conscient, il essaye en même temps de donner en quelque sorte une chance à sa mère de se réhabiliter et de joindre la révolte. Mais celle-ci en est bien incapable après tant d'années d'asservissement. Ce passage sert ainsi de prélude à l'affrontement avec le père qui suivra quelques pages plus loin. Avant de lui tenir tête directement, Driss s'évertue à saborder son pouvoir en tournant ses vassaux contre lui. Après avoir voulu le détrôner en l'expropriant de ses biens (légitimité financière), Driss s'en prend maintenant au versant quasi-politique ou du moins social de son pouvoir. Plus peut-être qu'un parricide, c'est d'abord à une sorte de régicide que nous avons ici à faire. En effet, Driss essaye ensuite de convaincre ses frères de suivre son exemple et, d'avec lui « en quelque sorte tenter un coup d'Etat »¹³⁴. Ce n'est donc pas ici la figure paternelle, dans le sens strict que la théorie freudienne lui a donnée, qui doit être renversée, mais bel et bien un Seigneur, un autocrate et, avec lui, un système vertical de régulation du pouvoir. Nous reviendrons plus tard sur ce passage mais, à son grand étonnement, ses frères ne partagent pas ses intentions et refusent donc de participer à son « coup d'Etat ».

La fin du troisième chapitre est hautement importante pour la thématique qui est la nôtre puisqu'elle dépeint le premier grand affrontement entre Driss et le Seigneur. Driss le provoque (« Je l'allume. Il a accepté la lutte »¹³⁵), lui expose ses griefs et ose

¹³³ *Ibid.* P. 153.

¹³⁴ *Ibid.* P. 155.

¹³⁵ *Ibid.* P. 161.

dévoiler les inconstances et les abus du père : son utilisation de la religion, ses excès en matière de sexe ou d'alcool, l'arbitraire de son pouvoir. Il tente de lui montrer qu'il a effectivement les moyens de remettre en cause ce pouvoir (« Que je sois *capable* de vous abattre me procure un sentiment d'orgueil intense. »¹³⁶) mais, pour filer la métaphore politique que Driss reprend lui-même, il n'a pas encore l'intention de remettre en cause intégralement son pouvoir (« Mais que je vous *abatte*, c'est autre chose. »¹³⁷). A la manière des réformistes en politique, il ne souhaite pas encore un changement de régime mais un aménagement qui permettrait à chacun de mieux vivre et, d'une certaine manière, transformerait les sujets en citoyens. Après avoir lui-même fait montre de son pouvoir en l'amenant au bord de la ruine, il est prêt à lui concéder de demeurer chef de famille :

A condition, dis-je, que vous vous résigniez à *transformer votre théocratie en paternité*. J'ai besoin d'un père, d'une mère, d'une famille. Egalement d'indulgence et de liberté. Ou alors il fallait limiter mon instruction à l'école coranique. Fèves, attente, prières, servilité, médiocrité. Une légère *réforme* que vous pourriez m'accorder sans qu'il soit porté atteinte à votre souveraineté puisque je reste sous votre tutelle.¹³⁸

Dans cette phase plus réformiste que révolutionnaire, plus régicide que parricide, Driss pose des conditions et ses revendications sont un étrange mélange de besoin d'affection, de soutien moral et émotionnel (besoin d'avoir des parents au-delà des rôles sociaux qui leur incombent) et d'aspirations plus clairement politiques (liberté etc.). Comme nous avons pu le constater dans le passage précédent avec la mère, la critique de Driss s'adresse certes à la religion et à l'ordre « théocratique », mais il ne perçoit pas de carences dans l'unique macrostructure, et la famille n'est pas que le théâtre des tensions sociales. S'il fait lui-même des analogies politiques, qui font écho aux discussions qui avaient lieu au Maroc à l'époque¹³⁹, les revendications de Driss laissent transparaître un niveau individuel et émotionnel. Il donne presque l'impression d'être un petit garçon en quête d'affection et de reconnaissance. Ceci va dans le sens de ce que Kadra-Hadjadji avait déjà relevé :

Comme Feraoun, Boudjedra et Boumahdi, Driss Chraïbi dénonce les carences affectives de la famille. Dans le *Passé simple*, les parents ne manifestent ni

¹³⁶ *Ibid.* P. 162.

¹³⁷ *Ibidem.*

¹³⁸ *Ibid.* P. 163. C'est nous qui soulignons.

¹³⁹ Cf. ce passage qui file encore la métaphore : « La théocratie musulmane? La quatrième dimension. Cependant vous avez dû entendre parler d'Ataturk. Si vous continuez à vous toger dans votre intransigeance, il y en aura un second, d'Ataturk. Ici. Tout de suite. » *Ibidem.*

tendresse ni compréhension à leurs enfants. Au contraire, c'est Driss qui, sensible aux souffrances de sa mère, l'entoure d'un amour protecteur.¹⁴⁰

C'est pourquoi, comme nous le développerons dans le point suivant, *Le passé simple* n'est pas un simple roman sur la quête d'identité ou sur les difficultés de l'acculturation en tant que métaphore de l'oppression coloniale, mais traite selon nous aussi du problématique processus d'individuation qui naît de cette situation, et ce à un niveau personnel. Ceci est d'autant plus visible que les personnages principaux ne sont ni des stéréotypes, ni de simples représentants de tel ou tel aspect de la société, mais au contraire de véritables personnages. On pourrait même aller encore plus loin et affirmer que le roman traite autant du désespoir d'un jeune perdu et du manque d'amour qu'il est un brûlot contre la « théocratie musulmane ». Les attaques de Driss à l'encontre de son père sont certes dirigées contre le père en tant que Seigneur mais elles le sont tout aussi contre lui en tant que personne singulière et dénotent cette « carence affective » : « J'ai besoin d'un père ». C'est pourquoi il nous paraît nécessaire de nuancer ou de compléter la thèse selon laquelle le père serait uniquement le représentant de la Loi. Car il est également ce parent dont Driss attend des signes de validation, d'encouragement et d'amour. Il est précisément à la jonction de l'individuel et du collectif mais cette fonction charnière lui fait défaut. Driss est devenu un étranger dans sa famille, en particulier, en raison de son éducation au lycée français. Au lieu de lui permettre de s'intégrer par le phénomène performatif de l'émulation de sa propre personne ou, comme cela aurait dû être le cas dans une perspective psychanalytique, de s'imposer comme surmoi régnant sur le système de valeurs de son fils, le père l'a de fait rendu incapable de devenir son alter-ego. C'est pourquoi, quant au terme de leur violente altercation à la fin du troisième chapitre, Driss finit par lui cracher au visage de défiance, il le jette à la porte de sa maison et lui dit : « Tu n'es plus notre fils et nous ne sommes plus ton père. (...) Tu es notre honte à tous »¹⁴¹.

¹⁴⁰ Houaria Kadra-Hadjadji : *Op. cit.* P. 180.

¹⁴¹ Driss Chraïbi : *Op. Cit.* P. 173.

2.2.2 « L'impossible meurtre du père »¹⁴² dans *La répudiation*

Même si à l'inverse de Driss Chraïbi, Rachid Boudjedra ne met pas en scène une véritable tentative de meurtre, le texte tout entier est placé sous le signe d'une désacralisation de la figure paternelle, d'une part à travers cette description hyperbolique et parfois à la limite du soutenable de ses pires exactions mais aussi, d'autre part, par le biais de la relation que Rachid entretient avec sa marâtre Zoubida. Mais quelles sont les racines de cette révolte ? Sonia Zlitni Fitouri propose la réponse suivante :

Face à un père autoritaire et égoïste, à une mère répudiée et résignée, le petit enfant qu'a été Rachid s'insurge contre tout un système socio-religieux qui valorise le patriarcat, méprise la femme et néglige les enfants.¹⁴³

C'est donc le sentiment d'injustice face à la souffrance généralisée, fallacieusement légitimée par la religion et dont ne profitent que certains hommes, qui sert de moteur à la rébellion de Rachid. La répudiation de sa mère¹⁴⁴ alors qu'il n'avait que dix ans constitue l'acte fondateur de son rejet catégorique du père et, par extension, du clan, de même qu'elle cristallise dans son esprit l'ordre inique qui parvient malgré tout à se perpétuer dans son pays, autour d'un consensus qu'il ne comprend pas entre les victimes et les bourreaux :

Ma mère est au courant. Aucune révolte ! Aucune soumission ! Elle se tait et n'ose pas dire qu'elle est d'accord. (...) Il faut se taire : mon père ne permettait aucune manifestation. Lamentable, ma mère qui ne s'était doutée de rien !¹⁴⁵

(...) les femmes frétille du bonheur humide de leur mari ; et Ma, quoique fraîchement répudiée, reste soucieuse du bien-être de Si Zoubir.¹⁴⁶

Bien que le roman se termine sur un grand élan de solidarité avec les femmes et annonce, sous les traits de Leïla, la demi-sœur de Rachid, une révolution des femmes à venir, le narrateur oscille sans cesse entre compassion et mépris à l'égard de celles qui acceptent leur sort sans sourciller voire même participent au bon fonctionnement

¹⁴² Charles Bonn : « D'une émergence hybride, ou le roman familial de l'entre-deux langues ». In : De Toro/ Bonn: *Le Maghreb writes back – Figures de l'hybridité dans la culture et la littérature maghrébine*. Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 2009. P. 17.

¹⁴³ Sonia Zlitni Fitouri : *Les métamorphoses du récit dans les œuvres de Rachid Boudjedra et de Claude Simon*. Tunis, Université de Tunis, 2007. P. 33.

¹⁴⁴ On retrouve donc ici le motif de la mère sacrifiée qui, selon Charles Bonn, caractérise les textes de l'émergence de la littérature maghrébine de langue française, de Chraïbi à Boudjedra en passant par Ben Jelloun.

¹⁴⁵ Rachid Boudjedra : *Op. cit.* P. 33.

¹⁴⁶ *Ibid.* P. 35.

de la structure sociale en place, par la délation par exemple¹⁴⁷. Cette blessure originelle de la répudiation a en outre des conséquences directes pour lui et ses frères et sœurs, devenus maintenant des enfants de second rang, sans compter sur le fait que la mère se concentre dès lors sur Rachid et attend de lui qu'il joue l'homme : « Depuis le départ du père, j'avais pris sa place dans l'énorme alcôve. J'avais dix ans et comprenais beaucoup de choses. »¹⁴⁸ Alors qu'il n'est encore qu'un enfant, il n'est bien sûr aucunement en mesure de lui fournir le réconfort dont elle aurait besoin. Il n'a pas les épaules assez larges pour faire office de surface de projection des ambitions maternelles et s'enferme bientôt dans un processus à la fois de reproduction du modèle paternel et de répulsion viscérale à l'égard de ce dernier, comme nous aurons l'occasion de le voir dans le point suivant.

D'un double rejet de ce monde où règnent les hommes et où les femmes indolentes, à l'image de la mère, se soumettent, naît donc un sentiment aigu de l'injustice qui se mue bientôt en désir de vengeance : « (...) je ne savais pas comment me venger du sadisme du clan vis-à-vis de Ma »¹⁴⁹. Dirigée contre le clan tout entier, cette vengeance avortée se porte d'abord contre les oncles, c'est-à-dire, comme dans *Le passé simple*, contre des *ersatz* de père : « Envie de les frapper, jusqu'à ce que mort s'en suive, avec le bout acéré de mes souliers. Mais je ne faisais rien, et les choses gardaient une fixité primordiale. »¹⁵⁰ Alors que ses désirs de révolte sont encore à l'état embryonnaire¹⁵¹ et qu'il ne peut pas encore les concrétiser en actes, Rachid dispose cependant d'un modèle en la matière, son frère Zahir, alcoolique et homosexuel, en complète marginalité par rapport au groupe mais que son statut d'aîné semble protéger de trop violentes représailles. Ce dernier rejette ostensiblement les valeurs du clan, ne respecte ni l'autorité du père ni les pratiques religieuses, comme le jeûne durant le Ramadan. « Ne pas faire le Ramadhan n'est pas une fin en soi, il s'agit de lier un tel acte aux

¹⁴⁷ Cf. : « J'en venais à reprocher aux femmes leur lâcheté ; mais ce qui me rendait le plus malheureux, c'était l'attitude équivoque et caqueteuse de ma mère, prise dans sa contradiction abondante, ne sachant à quelle haine se vouer et, pour ne pas perdre pied, décidant tout à coup de jouer le jeu, de se soumettre totalement aux avunculaires déchaînés. » Rachid Boudjedra : *Op. cit.* P. 46/47.

¹⁴⁸ *Ibid.* 39.

¹⁴⁹ *Ibid.* P. 51.

¹⁵⁰ *Ibid.* P. 48.

¹⁵¹ Par exemple dans ses rêves : « Cauchemars ou rêves ? Il y avait des fouets dans mes nuits, des morsures. Le chef de la tribu n'était plus qu'un squelette, mais il gardait sa bedaine ; il se la flagellait, se la mordait ; ses os craquaient à cause de l'effort ; puis tout à coup, il nous appelait et nous le délestions de son ventre. Il devenait alors un mort tranquille et vaquait dans son magasin. » *Ibid.* P. 92/93.

autres actes de révolte »¹⁵², enseigne-t-il par exemple à son petit frère. Contrairement à Driss, Rachid ne sera donc pas celui qui initiera la révolte mais il est également confronté à l'exemple d'une transgression qui tournera à la tragédie, c'est-à-dire d'une *hybris* trop lourde à porter, puisque Zahir finira par se suicider. Mi-fou, mi-prophète, Zahir ne pouvait pas s'intégrer au clan, ou tout simplement exister dans le monde que nous dépeint le roman. D'une certaine manière, il partage de nombreux points communs avec les personnages principaux de *L'étoile d'Alger* ou de *La vie sexuelle d'un islamiste à Paris* dont le masculin tragique ne pouvait conduire qu'à une chute tant leur manière d'être représentait une sorte d'aporie existentielle, en trop grande inadéquation avec leur époque et leur environnement. La haine que Zahir voue au père, à sa nouvelle femme ainsi que ses soûleries quotidiennes le poussent ainsi jusque dans les affres du délire : « (...) tombé dans un délire homicide : il prétendait vouloir tuer un fœtus, sans donner trop de précisions »¹⁵³. Quoique qu'il soit permis de tergiverser sur la signification de ce fœtus dont Zahir veut absolument se débarrasser et dont Rachid ne perce pas non plus tout de suite le mystère, ce sera bien le flambeau du frère qu'il reprendra dans l'édification de ses projets parricides. Plus encore, il a désormais une deuxième personne à venger :

(...) je préférais le laisser se griser de ses certitudes atroces pour mieux le démasquer le jour où je me déciderais à le tuer pour venger la mort de mon frère trépassé à vingt-cinq ans, dans sa rage de n'avoir pas étouffé le fœtus.¹⁵⁴

La voie qu'il choisit pour se venger du père et l'éliminer symboliquement est bien plus insidieuse que celle de Driss même si elle aussi a pour but d'attaquer le père là où la transgression sera pour lui la plus grande. Comme nous l'avons vu précédemment, la virilité exacerbée et la libido du père sont intimement liées à sa représentation du pouvoir. C'est pourquoi Rachid décide de séduire puis de coucher avec sa belle-mère, la belle et nubile Zoubida. « En vérité, je laissais à mon père le temps de jouir, pour mieux le *remplacer* le moment venu. »¹⁵⁵ Le comble de la transgression ne sera donc pas de tuer ou de ruiner le père mais de prendre sa place, non pas à la tête du clan, mais auprès de celle qui doit ne s'offrir qu'à lui. Il lui dérobe ainsi son bien le plus précieux tout en le concurrençant dans le domaine qui semble lui être le plus important, à savoir celui de la virilité et de ses prouesses sexuelles. « Remplacer » le père dans le lit

¹⁵² *Ibid.* P. 26.

¹⁵³ *Ibid.* P. 65.

¹⁵⁴ *Ibid.* P. 167.

¹⁵⁵ *Ibid.* P. 67. C'est nous qui soulignons.

conjugal, c'est donc subvertir l'ordre masculin de l'hégémonie de l'intérieur, sur son propre terrain. C'est l'ultime transgression puisque cela revient à se livrer à l'inceste par dérivation. S'il ne peut pas remplacer le père auprès de sa mère, il se substituera à lui auprès de la belle-mère et dynamitera la structure familiale traditionnelle qui maintient les fils dans un état d'infériorité et de dépendance tant qu'eux-mêmes ne sont pas mariés. Rachid devient l'« enfant-roi » : « Zoubida, inceste grouillant, là, à portée de ma main ; le désir me reprenait. A nouveau, enfant-roi, je la pénétrais. »¹⁵⁶

Zoubida n'est au début guère réceptive aux avances de Rachid. Quand elle cède enfin, après un long jeu de séduction qui avait déjà déséquilibré la balance du pouvoir entre le narrateur et elle, il tombe très vite sous son emprise. Lui qui s'était imaginé séduire sa belle-mère pour punir son père se trouve pris d'une « cécité mêlée de stupeur »¹⁵⁷ devant Zoubida, l'ennemie devenue l'aimée : « J'étais son commissionnaire et rampais devant elle. (...) J'étais voué au martyre et oubliais le père. »¹⁵⁸ En voulant ébranler le pouvoir du père, il découvre au final l'amour ou du moins le réconfort du contact humain. Il a enfin accès à cette affection qui lui a tant manqué : « (...) le contact épidermique m'était vital et je cherchais avec la même ferveur les coups du père et les caresses de la marâtre »¹⁵⁹. Ainsi, dans un retournement inattendu, le fait de remplacer le père n'a pas les conséquences escomptées. On peut certes admettre avec Giuliana Toso Rodinis que, dans cette relation, « l'érotisme débouche donc sur la vengeance et provoque un sens de jouissance plus violent que le plaisir d'une simple étreinte »¹⁶⁰. En veut pour preuve cette exclamation de Rachid qui exprime bien cette extase d'autant plus forte qu'elle est interdite, transgressive et accomplit sa vengeance contre le père : « Mon plaisir parricide béait. »¹⁶¹ Mais cette vengeance laisse d'autre part un goût amer dans la bouche du narrateur parce qu'elle l'oblige à prendre conscience des implications cachées de son acte qu'il n'avait jusqu'à pas pu entrevoir. Premièrement, comme l'indiquait déjà un des passages que nous avons cité plus haut, le fait qu'il cherche « avec la même ferveur les coups du père et les caresses de la marâtre »¹⁶² sous-entend que, derrière ses attaques contre le père,

¹⁵⁶ *Ibid.* P. 125.

¹⁵⁷ *Ibid.* P. 116.

¹⁵⁸ *Ibidem.*

¹⁵⁹ *Ibidem.*

¹⁶⁰ Giuliana Toso Rodinis : *Fêtes et défaites d'Eros dans l'œuvre de Rachid Boudjedra*. Paris, L'Harmattan, 1994. P. 44.

¹⁶¹ Rachid Boudjedra : *Op. cit.* P. 122.

¹⁶² *Ibid.* P. 116

sommeille en réalité un désir de père, c'est-à-dire le désir d'avoir un père qui protège, éduque et guide ses enfants vers le monde des adultes en leur offrant son affection. Deuxièmement, le fait de supplanter le père auprès de Zoubida l'amène à se rendre compte de tout ce qui en lui provient du père haï, en quoi ses comportements sont influencés par ceux du père qui, qu'il le veuille ou non, s'est implanté en lui en tant que modèle :

Je couchais donc avec la femme légitime de mon père ; était-ce le sang bafoué au long d'un siècle de violence et de feu ? L'atavisme mettait en branle ma frousse car je ne voulais pas le comporter de la même manière que le chef de clan.¹⁶³

Ce seront ces aspects du rapprochement souhaité couplé à la volonté de dissemblance que nous développerons dans le point suivant consacré à la construction problématique et, en définitive aporétique, de l'individualité du narrateur.

¹⁶³ *Ibid.* P. 120.

2.3 Devenir un autre homme

La volonté de tuer le père n'est pas uniquement explicable par le désir de renverser l'ordre ancien que l'on estime être injuste. Comme nous le verrons dans les points suivants, le meurtre du père fait partir intégrante du processus d'individuation des personnages en tant qu'il leur faut dépasser ce qui, en eux, les renvoie à ce système socioculturel qu'ils abhorrent. Rachid comme Driss se rendent bien compte que, malgré leurs efforts et leurs nouveaux principes, ils agissent de la même manière que leur père, comme s'ils ne parvenaient pas à se défaire de cette masculinité envahissante qu'ils savent pourtant être la cause de leurs maux et de ceux de leur famille. Comme l'a très justement dit Katalin Hajos au sujet du protagoniste du *Passé simple* : « Driss se révolte contre des éléments de son entourage comme de sa personne. »¹⁶⁴ Le processus d'individuation passe donc par une redéfinition du masculin en tant que mode opératoire de l'accès à une nouvelle singularité. Il faut tuer le père pour devenir soi, pour s'échapper hors de la gangue de cette masculinité hégémonique du père et de tout ce qu'elle représente aux niveaux sociaux, culturels et historiques.

Nous insisterons ici donc sur les modalités de leur émancipation par rapport aux modèles paternels, les obstacles et désillusions qu'ils rencontrent ainsi que sur les processus d'individuation plus ou moins fructueux qu'ils engagent pour dissocier de leur personne ces résidus de masculinité patriarcale et hégémonique.

2.3.1 « Sacrifier ma reine, le faire échec et mat »¹⁶⁵ ou la révolte à crédit

Comme un étranger dans son propre pays, exclu de la maison familiale, Driss Ferdi porte d'ailleurs un nom approprié et à forte portée symbolique puisqu'il signifie solitaire mais également « unique » en arabe littéraire et « revolver » en arabe populaire marocain »¹⁶⁶, arme avec laquelle il tentera de tuer son père à la fin du roman. Mais avant de passer à notre lecture des deux derniers chapitres du *Passé simple*, revenons un instant à un bref passage du troisième chapitre. Juste avant la grande confrontation

¹⁶⁴ Katalin Hajos : *Variations sur le thème de l'enfermement dans la littérature maghrébine d'expression française*. Mémoire de Master 2, Université de Nice Sophia Antipolis, 2005. P. 29.

¹⁶⁵ Chraïbi, Driss : *Le passé simple*. Paris, Editions Denoël, 1954. Folio Gallimard, 2005. P. 272.

¹⁶⁶ Houaria Kadra-Hadjadji : *Op. cit.* P. 14.

avec son père, Driss essaye de convaincre ses frères de se rallier à son projet fronde. Ce à quoi l'un d'entre des frères, Nagib, répond :

Tu as émergé de notre sphère. Mais pourquoi diable crois-tu que *nous*, y restant, y souffrons et en souffrons ? (...) Mais, dis-moi, si véritablement tu étouffes ici, que ne prends-tu la porte tout simplement ? (...) Tu veux faire une révolution ? Libre à toi, mais laisse-nous tranquilles...¹⁶⁷

En plus d'anticiper avec justesse ce qui adviendra quelques pages plus loin, Nagib est à même de discerner les raisons qui poussent Driss à vouloir « faire une révolution », à savoir son éducation duelle. Même après la mort de Hamid, Nagib, qui sait d'ailleurs que ce dernier est mort sous les coups du père et est celui qui le confirmera à Driss, n'éprouve toujours pas le besoin de se rebeller et affirme d'ailleurs qu'il ne souffre pas d'être opprimé, à l'inverse de son aîné. Cependant, en lui révélant la vérité sur le décès de Hamid, il lui fournit l'ultime munition. Il est par contre intéressant de noter qu'il n'existe pas encore de solidarité entre les frères, alors qu'ils partagent un sort similaire. Ne percevant pas la situation à partir des mêmes systèmes de valeurs, les conclusions qu'ils en tirent divergent fortement.

Le quatrième chapitre (« Le catalyseur ») montre les pérégrinations de Driss une fois qu'il a été chassé du domicile familial. Ce chapitre a probablement été mal lu par les lecteurs traditionalistes que nous évoquions au début puisque Chraïbi y dissèque l'attitude hypocrite et condescendante des Français, même lorsqu'ils sont bienveillants ou tout du moins intimement persuadés de l'être. Loin de « faire le jeu du protectorat », Chraïbi déconstruit finement les mécanismes de la situation coloniale et en particulier la mauvaise foi absurde qui sous-tend sa soi-disant « mission civilisatrice ».

Tout d'abord, Driss erre par les rues et espère trouver refuge chez ses amis mais il se voit confronté à une suite inattendue de refus. La solidarité de ses camarades de classe s'estompe lorsqu'il s'agit d'accueillir un indigène sous leur toit. Comme si, maintenant qu'il était symboliquement orphelin et apatride, il lui fallait vite devenir un homme, il passe sa première nuit hors de la maison familiale dans un bordel, où il découvre avec stupéfaction sa propre violence par le biais du « besoin d'un assouvissement mâle et brutal »¹⁶⁸ : « parce que j'aime la violence. Ah oui ! Je suis

¹⁶⁷ Driss Chraïbi : *Op. Cit.* P. 155.

¹⁶⁸ *Ibid.* P. 197.

également sadique. »¹⁶⁹ Suite à cette prise de conscience que la brutalité du Seigneur se poursuit en lui puis à une discussion avec son mentor, Roche, qui n'a rien d'autre à lui apporter que des conseils ineptes, il fait un premier bilan sur l'écartèlement dont il résulte à travers une logorrhée de plusieurs pages à l'intention d'une jeune passante : « Un jour, un cartable fut substitué à ma planche d'études, un costume européen à ma djellaba. Ce jour-là *renaquit* mon moi. »¹⁷⁰ Sans vouloir reprendre l'analyse du discours identitaire, par ailleurs fort bien étudié par exemple par Stéphanie Delayre¹⁷¹, il n'est pas possible ici de faire abstraction de cet aspect. Car au-delà de la question de la double appartenance culturelle, qui ne débouche malheureusement pas toujours sur les lendemains qui chantent de la multiculturalité, il est important de retenir ce que Driss ressent dans ce passage. S'il est reconnaissant d'avoir eu accès à une autre culture et à de nouvelles valeurs qui le « prédisposèrent au sens critique »¹⁷², il reconnaît également que la stratégie du père, qui visait à travers son fils à pérenniser son pouvoir, a d'une certaine manière fonctionné puisque le père s'est en effet reproduit en lui. En se révoltant contre le pouvoir paternel puis en découvrant les travers de l'Occident, il en est arrivé exactement où son père voulait qu'il soit : un « homme moderne », élevé aux principes occidentaux et au nom desquels il ne peut pas tolérer le système colonial et, du coup, « meilleur » que son père quand bien même il ne parvient pas à effacer cette part des attributs paternels qui sommeillent encore en lui. Par conséquent, il est capable d'en assurer la lignée. Ceci est particulièrement visible dans ce passage où il reprend à son compte le discours du père et parle en son nom, également à la première personne du pluriel :

La première personne qu'aime un homme, c'est soi-même. Mais, s'il a des enfants, son plus cher désir est qu'ils soient meilleurs que lui en tout point. Nous allons nous *reproduire* en toi, nous *perfectionner*. Nous sommes du siècle des Califes, tu seras du siècle Vingt. Nous t'introduisons dans le camp ennemi afin que tu te familiarises avec ses armes. Cela et pas autre chose.¹⁷³

Après avoir eu l'impression de se révolter au nom d'un désir de liberté, il se rend donc compte que rien de ce qu'il a jusque-là dit ou fait ne procédait d'un véritable libre arbitre mais au contraire d'une double détermination. Celle qui découle de la

¹⁶⁹ *Ibid.* P. 196.

¹⁷⁰ *Ibid.* P. 199. C'est nous qui soulignons

¹⁷¹ Cf. Stéphanie Delayre : *Driss Chraïbi, une écriture de traverse*. Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2006.

¹⁷² Driss Chraïbi : *Op. Cit.* P. 199.

¹⁷³ *Ibidem*. C'est nous qui soulignons.

reproduction du Seigneur en lui et celle qui provient de son éducation occidentale. « Être-plaie »¹⁷⁴ à la double naissance, pris entre le modèle du père qu'il a intégré malgré lui et l'idéal occidental qui n'existe que sur le papier, il va dès lors se lancer dans une révolte sur deux fronts : contre le colonisateur et contre le père et sa théocratie musulmane, incarnant avant l'heure cette double critique que Khatibi théoriserait plus de vingt-cinq ans après. Mais, conscient de ne pouvoir être authentiquement ni un Français ni un Seigneur-bis, « symbiose de mon rejet de l'Orient et du scepticisme que fait naître en moi l'Occident »¹⁷⁵, il devra donc être en permanence dans la mascarade et la performance.

Lors de l'épisode suivant, l'hilarant moment du passage du baccalauréat et de la rencontre avec son examinateur, le bien nommé Joseph Kessel, il jouera jusqu'à la parodie le rôle du bon sauvage civilisé (« le macaque est habile »¹⁷⁶, écrit-il sur lui-même dans sa composition française). A la fin du chapitre, quand « Driss le maudit »¹⁷⁷ rentre en fils prodigue, il jouera le repentir et dira à son père : « Se révolter et s'avouer incapable à quelque angle que ce soit d'utiliser cette révolte, ce doit s'appeler faire acte de pauvre type. Je suis un pauvre type. Ne croyez-vous pas ? »¹⁷⁸ Driss en est ainsi arrivé au constat qu'il ne peut pas, pour l'instant, développer sa singularité dans l'espace social, qu'y évoluer consiste à interpréter un rôle, conformément à la situation spécifique dans laquelle on se trouve : la construction d'un masculin singulier qui lui correspondrait devra attendre. C'est pourquoi, résigné, il décide de rentrer chez lui. Mais à peine est-il arrivé qu'il apprend la mort de sa mère.

« Les éléments de synthèse », le cinquième et dernier chapitre, met en scène ce que nous appellerons une révolte à crédit. Une semaine après le suicide de la mère, Driss va retrouver son père dans une ferme qui sera le théâtre de leur affrontement final. Le père a « renoncé à son pluriel cérémonieux »¹⁷⁹ et semble même s'adresser à Driss comme à un semblable, d'égal à égal. Ce dernier continue de jouer la mascarade du bon fils revenu à la raison après un moment d'égarement : « Je jouais

¹⁷⁴ *Ibid.* P. 201.

¹⁷⁵ *Ibid.* P. 205.

¹⁷⁶ *Ibid.* P. 206.

¹⁷⁷ *Ibid.* P. 221.

¹⁷⁸ *Ibid.* P. 226.

¹⁷⁹ *Ibid.* P. 230.

consciencieusement mon rôle »¹⁸⁰. On pourrait pourtant un instant croire à un authentique rapprochement entre un père et un fils, réunis par la mort de la mère, enfin capables de se comprendre et de communiquer¹⁸¹. Comme si la tragédie avait rendu possible l'expression des sentiments et de cette affection qui manquait tant à Driss (« (...) maintenant il avait renoncé à tricher »¹⁸²). Mais à cette honnêteté nouvelle, Driss a du mal à croire et reste sur ses gardes : « Intérieurement, je souriais. Me contentant de me compartimenter dans le rôle que je m'étais imposé. Passif, humble, repentant. Mais peut-être n'était-ce pas tout à fait un rôle... »¹⁸³.

Ce moment de calme avant la tempête, où il semblerait que chacun ait fait tomber les masques, révèle en réalité exactement le contraire. Ils jouent tous les deux le rôle de quelqu'un qui a cessé de jouer un rôle, dans une sorte de mascarade au carré. Driss sait déjà que dans quelques temps il va pointer un revolver sur son père et le Seigneur ne s'est délesté de ses attributs de patriarche que pour pousser son fils à un ralliement stratégique. Il devient en outre vite évident, au fur et à mesure que ce rapprochement de façade progresse vers une mise au point voire une justification, que le père ne fonde pas ses comportements sur une quelconque nature de ce que serait la masculinité maghrébine mais de manière pragmatique selon leurs fonctions et leurs effets. Ainsi, dans une longue tirade sur son rapport à sa femme, il justifie « l'autorité, la sécheresse de cœur, le mépris »¹⁸⁴ avec lesquels il la traitait par le fait que cela correspondait au statut auquel il aspirait : « (...) ta mère était l'une de mes contingences terrestres »¹⁸⁵. Il a épousé la fille d'une famille aisée pour s'enrichir et accéder à une position plus favorable. Son comportement de parfait patriarche, s'il était certes légitimé par la Loi, n'en était pas moins une performance et il le savait très bien. C'est pourquoi la critique de la théocratie musulmane et du patriarcat que Chraïbi propose dans *Le passé simple* à travers le motif du parricide est encore plus ample que s'il ne s'agissait que de la remise en cause par le fils du pouvoir quasi-absolu du père. Le père lui-même reconnaît que sa position n'est déterminée que par des conventions sociales. Il ne croit pas en une masculinité essentialiste ou à une origine naturelle de la domination masculine.

¹⁸⁰ *Ibid.* P. 231.

¹⁸¹ Cf. Après que le père a avoué son amour pour la mère, Driss écrit : « Je lui avais pris la main et j'y écrasais mes lèvres. Je le sentais soudain proche de moi, perméable à la souffrance et, dans cette souffrance, plus sincère, plus complet, plus humain. » *Ibid.* P. 235.

¹⁸² *Ibid.* P. 236.

¹⁸³ *Ibid.* P. 237.

¹⁸⁴ *Ibid.* P. 242.

¹⁸⁵ *Ibid.* P. 245.

Lui-même ayant dû travailler dur et se battre pour en arriver là, il sait d'autant mieux que le pouvoir et les privilèges qui l'accompagnent se conquièrent et qu'une fois que l'on a atteint un certain statut, il convient d'en jouer le rôle du mieux possible. Et quand il justifie ses comportements par la religion, il y circule comme dans les règles d'un jeu qu'il est indispensable de connaître par cœur afin de mieux pouvoir les contourner. D'où la comparaison que Driss fait entre leur situation et une partie d'échecs, après lui avoir dévoilé qu'il lui réservait pour plus tard « une réelle violence. Non pas des mots. Un acte »¹⁸⁶ :

L'important est d'avoir chicané. Juste la dose qu'il fallait pour le mettre dans l'ambiance. Mon jeu d'échecs. Sacrifier ma reine. Le mettre échec et mat. J'ai soigneusement étudié mon rôle. Dès le début. Dès l'enterrement de ma mère. Ma peur : il s'agit d'un très bon joueur d'échecs.¹⁸⁷

Dans la pensée contemporaine sur le masculin, on utilise souvent le concept de mascarade pour décrire la performance genrée qui met en scène les valeurs et actes censés constituer une identité masculine donnée, en particulier pour ce qui est de la masculinité hégémonique¹⁸⁸. Ici, Chraïbi travaille à partir de prémisses identiques puisqu'il montre clairement le caractère artificiel des identités sociales et en particulier des identités genrées masculines. Le père appréhende les rapports avec son fils comme un jeu et ce dernier ne se comporte d'ailleurs pas différemment. C'est donc dans ce sens que nous interprétons la scène de la tentative du parricide.

Après lui avoir craché sa haine au visage pour ce qui est advenu à sa mère et à Hamid, Driss sort un revolver, explique que tous les frères ont participé à l'élaboration du plan et tire à six reprises sur le père. Mais ce sont des balles à blanc, rien ne se passe. « J'étais pourtant résolu à m'en servir »¹⁸⁹, dit-il à son père, car le sens de cet acte était en réalité de mon montrer au père qu'il était possible de l'abattre. Cette tentative de parricide, si elle prend sa source dans une authentique révolte comme nous l'avons développé, est plus une démonstration de pouvoir ou d'une possible prise du pouvoir par le fils. En même temps, Driss se rabaisse par ce même geste au niveau du

¹⁸⁶ *Ibid.* P. 249.

¹⁸⁷ *Ibid.* P. 250.

¹⁸⁸ Cf. Le volume collectif: Claudia Benthien/ Inge Stephan (Hrsg.): *Männlichkeit als Maskerade. Kulturelle Inszenierungen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Köln/ Weimar/ Wien, Böhlau Verlag, 2003. Par exemple ce passage tiré de l'article d'Inge Stephan au début du volume : « (...) literatur- und kulturwissenschaftlich argumentierende Autor/innen (sprechen) vorzugsweise mit Kategorien wie Inszenierung und Theatralisierung arbeiten und von < Männlichkeit als Performanz >. »

¹⁸⁹ Driss Chraïbi : *Op. cit.* P. 256.

père, ce qui l'amène à constater : « il y a ici deux charognes »¹⁹⁰. Et plus loin, il précise : « Des charognes qui souffrent et jouent aux échecs, en joueurs ils se sont mis en parenthèse (...) il leur importe de vivre, de continuer à vivre (...) »¹⁹¹.

Cette démonstration de force a porté ses fruits. Le père comprend ce langage et est maintenant prêt à traiter son fils en homme. Mais avant cela, le père retourne une dernière fois les tables et parvient à transformer l'agression dont il vient d'être la cible en victoire. En explicitant à Driss que c'est lui le vrai révolté, le père réduit au néant les efforts et la victoire du fils :

Moi, je suis le plus grand révolté, lucide, pratique, sais-tu comment ? La révolte est un carrefour dont : larguer les amarres, facile, passionné, lâche ; ou, beaucoup plus habile, rester sur place, lutter. Je suis resté sur place, précisément, le jour où je déterrais mon idéal, et me suis servi, puissamment, de toutes les théocraties que confère l'Islam à un chef de famille, de surcroît fassi, haj et nanti du sens des affaires.¹⁹²

Il ne s'agit ici peut-être pas tant d'une leçon de révolte mais de pragmatisme teinté de cynisme. Ce qui est vrai, c'est que la révolte de Driss a des sources extérieures, son éducation, alors que le père en est arrivé à se jouer du système en place de son propre chef. Il rappelle les traits qui caractérisent sa position de patriarche telle que nous l'avons décrite, c'est-à-dire qu'il montre sur quoi repose son pouvoir (tradition et enrichissement capitaliste), sans cacher que ces légitimations ne sont précisément que ça. Il traite finalement Driss comme un semblable en l'introduisant dans le secret de son pouvoir et de la mascarade qui repose en son sein. Il lui passe le flambeau, comme il l'avait prévu depuis le début. « Dors, mon fils. Maintenant tu es un homme. C'est vrai, je te traitais en gamin, mais comprends. Je n'avais pas besoin de toi dans mes affaires mais désormais j'en aurai besoin. »¹⁹³ Le masque du père est tombé. Maintenant, Driss a été introduit dans le groupe restreint de ceux qui connaissent les règles du jeu social et qui, par conséquent, ont accès au pouvoir. Il sera l'extension du père dans le Maroc moderne. Tel était le projet du père, qui semble finalement se réaliser avec succès.

Les dernières pages du roman réintroduisent cependant une part de doute. Driss est envoyé en France où il va acquérir ce savoir moderne dont le Maroc bientôt indépendant aura besoin et qui lui permettra d'assurer la pérennité du pouvoir

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ *Ibid.* P. 257.

¹⁹² *Ibid.* P. 260.

¹⁹³ *Ibid.* P. 265.

patrilinéaire. C'est pourquoi, avant de partir, son père et lui vont prendre audience auprès du Sultan Mohammed V pour qu'il leur donne sa bénédiction et sanctionne leurs plans¹⁹⁴. Mais Driss, en tout cas sur le plan du discours, a des projets bien différents. S'il n'a pas l'intention de céder aux chants des sirènes de l'Occident, il ne compte pas non plus revenir pour redevenir le larbin d'un système patriarcal usé jusqu'à la corde :

(...) une petite vie tranquille à l'étranger, l'indifférence à mon retour ? Je ne crois pas. Je suis Marocain et en quelque sorte le Maroc m'appartient.

Il faut savoir être patient, logique. Je me révolterai demain, voilà tout. Mon père ? Je lui ai donné le change, voilà tout. Je pouvais le tuer, je lui ai remis le Luger, il en a déduit tout autre chose qu'une monnaie de singe. Eh ! oui, sacrifier ma reine, le faire échec et mat.¹⁹⁵

Est-ce pour se persuader que cette révolte n'a pas été en vain ou s'agit-il véritablement de ce qu'il compte faire ? Puisque le récit s'arrête là, répondre serait pure spéculation. Ce que l'on peut retenir de cette révolte à crédit, c'est qu'au moment où il quitte le Maroc pour la France, Driss a pris conscience que le rêve français d'une assimilation à un idéal républicain de papier n'était pas une option. Mais, contrairement à ce que le Seigneur et le Sultan ont apparemment cru, il sait aussi très bien que l'application de ces fictions identitaires traditionalistes ne correspond pas à ce qu'il veut devenir. On pourrait même reprendre au compte de cette étude ce que Charles Bonn disait à propos d'autres auteurs et leur rapport à la question de l'identité :

Dès lors des écrivains comme Bourboune, Farès et Kateb lui-même ne se contentent pas d'une opposition politique qui serait, somme toute, banale. La dynamique subversive dont leurs textes tirent leur vitalité n'est pas l'affirmation de contenus politiques et identitaires nouveaux : elle est au contraire dans le décentrement, l'éclatement, la parodie burlesque de tout discours d'identité.¹⁹⁶

Il sait que toute identité procède d'une construction et qu'aux règles sociales correspondent des rôles, des masques et des gestes. Chraïbi dépasse ce faisant dès 1954 ces dialectiques du même et de l'autre et les nouveaux types d'identité qui en découlent et qui préoccupent tant les auteurs qui ont traité (et traitent encore) de la double appartenance culturelle. Le narrateur comme l'auteur semblent en effet vouloir faire imploser tout discours identitaire en tant qu'il prétend s'imposer comme définitif. Et

¹⁹⁴ Cf. : « Oui, mon fils, me dit le Sultan, la Patrie t'attend, nos jeunes universitaires seront nos armes de demain... » *Ibid.* P. 270

¹⁹⁵ *Ibid.* P. 272.

¹⁹⁶ Charles Bonn : « Littératures de la colonisation », « littératures d'identité », ou... littérature ? Le cas de la littérature « maghrébine » « de langue française ». In *Ecritures maghrébines*. Casablanca, Afrique-Orient, 1991. P. 24.

pour ce qui est de son identité genrée, il sait que derrière la masculinité assertive du Seigneur, il n'y a que du vide et que celle-ci n'est que tension vers le pouvoir sans réelle légitimité. Il sait ce qu'il ne veut pas devenir et il rêve de ne pas se résigner, de ne pas abandonner. Peut-être ne reviendra-t-il pas faire la révolution dans son pays, mais toujours est-il qu'il a fait un grand pas dans son processus d'individuation en ayant décrypté certains des mécanismes structurels.

2.3.2 Comment échapper à « la conspiration du mâle allié aux mouches de Dieu »¹⁹⁷ ou « la recherche de la paternité perdue »¹⁹⁸ ?

D'après Sonia Zlitni Fitouri, la contradiction constitutive du drame familial du narrateur dans *La répudiation* procède du fait que « (...) Rachid haïssait son père mais voulait se rapprocher de lui. Il compatissait avec sa mère mais la méprisait en même temps. »¹⁹⁹ Armelle Crouzières-Ingenthron suggère quant à elle que c'est l'écriture qui apporterait sa salvation au narrateur :

Traversant un « état de crise » et de « castration », il parvient à se sauver par la voix de l'imagination qui devient la voie permettant de (re)gagner « l'imaginaire », de trouver la parole, le récit, bref l'écriture.

Ecrire, prendre le stylo, faire acte d'individualité, c'est en fait (re)prendre son sexe, se (re)créer une identité même si celle-ci se révèle à jamais morcelée.²⁰⁰

Bien que cette hypothèse nous semble confondre la stratégie individuelle du narrateur et la stratégie auctoriale, et que le fait de considérer le stylo comme un symbole phallique nous paraisse être une extrapolation abusive née de la trop stricte application de modèles psychanalytiques en tant que grilles métanarratives d'explication du monde, elle nous semble cependant poser de bonnes questions. En effet, il est possible de considérer le récit du masculin que nous propose *La répudiation* comme une tentative rétroactive de don de sens à un ensemble disparate voire incohérent en tant que processus d'individuation. Car ce processus a été mis à mal en raison des facteurs du déterminisme social (ici claniques et paternels) qui devraient contribuer à la reproduction performative de ses modèles, eux-mêmes contrariés par l'expérience subjective de la souffrance et de l'injustice qui ont révélé l'iniquité des

¹⁹⁷ Rachid Boudjedra : *Op. Cit.* P. 39.

¹⁹⁸ *Ibid.* P. 41.

¹⁹⁹ Sonia Zlitni Fitouri : *Op. Cit.* P. 34.

²⁰⁰ Armelle Crouzières-Ingenthron : *Op. Cit.* P. 51.

valeurs claniques et la nécessité de les rejeter. Ce récit correspondrait ainsi à ce que Paul Ricœur a appelé « l'identité narrative » dans *Soi-même comme un autre*. Puisque « la compréhension de soi est une interprétation »²⁰¹, Ricœur développe l'idée selon laquelle

(...) l'interprétation de soi, à son tour, trouve dans le récit, parmi d'autres signes et symboles, une médiation privilégiée ; cette dernière emprunte à l'histoire autant qu'à la fiction, faisant de l'histoire d'une vie une histoire fictive (...) entrecroisant le style historiographique des biographies au style romanesque des autobiographies imaginaires.²⁰²

Le processus d'individuation ne participe par conséquent pas seulement d'un travail sur soi mais également d'un récit de soi. Il n'est pas ici question du débat sur l'écriture autobiographique mais du principe narratif dans la construction individuelle. Peu importe dans le contexte qui est le nôtre que le récit de Rachid corresponde ou non à celui de l'auteur Rachid Boudjedra. Ce qui est cependant essentiel de retenir, c'est que le narrateur autodiégétique essaie de se (re)construire à travers le récit en tant que ce dernier est la « médiation privilégiée » qui permet « l'interprétation de soi » :

(...) il s'agissait pour moi de me restituer une fois pour toutes par rapport à tous ces événements, depuis l'histoire invraisemblable de la tribu jusqu'à ma déambulation entre l'hôpital (ou clinique) et la prison (ou bagne, ou villa).²⁰³

Bien que fort décousu, le récit que Rachid nous propose a donc pour objectif « de (s)e restituer », c'est-à-dire de donner un sens à ces fragments de récits et d'expériences, entre la maison paternelle et l'état de paranoïa dans lequel il se trouve à l'âge adulte. Mais, à la différence de ce que Paul Ricœur propose dans sa perspective éthico-philosophique, il est permis de douter du succès de l'entreprise. Peut-être ce récit met-il plutôt en scène l'irréductibilité des contradictions intrinsèques de Rachid et son impossible dépassement.

Premièrement, Rachid insiste donc non seulement sur la haine qu'il voue à la figure du père mais aussi sur son profond désir d'avoir un père qui l'aiderait à se construire plutôt que de le brider dans son développement. Ainsi, la « victoire totale »²⁰⁴ du patriarcat après la répudiation de la mère réside dans le contrôle absolu qu'il a encore sur elle consacre également pour ses enfants la perte définitive du père : « Entre nous (= ses enfants et lui), il disposait une barrière d'hostilité qu'il s'ingéniait à consolider.

²⁰¹ Paul Ricœur: *Soi-même comme un autre*. Paris, Editions du Seuil, 1990. P. 138.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ Rachid Boudjedra : *Op. Cit.* P. 234.

²⁰⁴ *Ibid.* P. 42.

Effarés, nous allions nous abîmer dans cette lutte difficile où les couleurs ne sont jamais annoncées : *la recherche de la paternité perdue*. »²⁰⁵ On pourrait ajouter que, comme l'a montré Walter Erhart, ce type de père que Rachid semble ici regretter correspond à cette figure du bon père de famille telle qu'elle apparaît dans la littérature européenne à partir du XVIII^{ème} siècle²⁰⁶. Par conséquent, ses attentes ne pourraient jamais correspondre à la réalité puisqu'il surimposerait des codes venus de l'extérieur de même que la masculinité qui en découle à une réalité socioculturelle qui ne les connaît pas. A cela, on peut rétorquer que le « bon père de famille » est peut-être une construction genrée européenne relativement récente mais que cela n'exclut pas que l'affection et l'amour filial aient été présents dans d'autres cultures, à d'autres époques. Dans le roman, le besoin d'affection nous est en effet plutôt présenté comme un instinct vital et les enfants s'empressent tous de savourer les rares moments durant lesquels le père se comporte tel qu'ils l'attendent de lui, par exemple quand il leur enseignait l'histoire : « Nous hochions énergiquement la tête en signe d'assentiment, heureux d'accéder pour une fois au rang de fils. (Retour précaire et transitoire à la paternité éreintante !) »²⁰⁷. Bien sûr, on peut toujours argumenter que l'écart entre les attentes des fils et la manière d'agir du père a son origine dans l'acculturation imposée par le système colonial. Mais, encore une fois, il est tout à fait possible d'admettre, même si cela contredit peut-être la notion du constructivisme radical des règles de l'interaction sociale, que l'attachement émotionnel et le besoin d'affection de la part d'un parent, sous quelle forme que ce fût (à travers un groupe familial étendu ou le truchement d'une nourrice par exemple), représente un passage nécessaire dans le développement de l'individu. Rachid comme ses frères et sœurs n'ont cependant à leur disposition qu'une mère tragiquement sacrifiée, comme enterrée vivante et intérieurement morte, et un père uniquement intéressé par l'assouvissement de sa libido et le maintien du status-quo qui lui garantit un pouvoir absolu. Il est tellement

²⁰⁵ *Ibidem*. C'est nous qui soulignons.

²⁰⁶ Cf. : « Auf den archäologischen Spuren dieser spezifisch modernen Männlichkeit entdeckt man die Familie – und dies im doppelten Sinn. Die moderne Familie spielt zunächst (seit dem 18. Jahrhundert) eine neue und ganz entscheidende Schlüsselrolle am Ursprung der männlichen Subjektivität, und sie prägt darüber hinaus auch die Art und Weise, wie sich Männer in modernen Gesellschaften selbst verstehen, behaupten und konstruieren: als Familienmänner, die zuerst überwiegend von Müttern erzogen und später als Söhne und als Väter ihren Mann zu stehen haben. » Walter Erhart : *Familienmänner – Über den literarischen Ursprung moderner Männlichkeit*. München, Wilhelm Fink Verlag, 2001. P. 8.

²⁰⁷ Rachid Boudjedra : *Op. Cit.* P. 117.

dénué de toute forme d'amour filial qu'il se réjouit de la mort de Zahir, qu'il ne considérerait pas comme son fils mais comme un concurrent potentiel.

Zahir n'avait jamais eu de père et ce n'était pas en se travestissant en cadavre nauséabond à la décomposition avancée qu'il allait en avoir un ; le gros commerçant exultait bruyamment et ne cachait pas sa joie d'être venu à bout du fils lapidaire qu'il avait toujours craint plus que n'importe qui. En effet, notre savoir du père était grand et faisait fulminer le patriarche méfiant qui se vengeait sur nous en nous ridiculisant aux yeux des anciens fœtus (...).²⁰⁸

Le père mis à part, Zahir aurait également pu être l'autre modèle potentiel sur lequel Rachid pourrait essayer de fonder la construction de son masculin individuel. Radicalement marginal par son orientation sexuelle ainsi que par son affaire amoureuse avec un juif, le justement surnommé Heimatlos (sans patrie en allemand). Mais, comme nous l'avons déjà, son suicide fait de lui une figure tragique et martyr qui certes alimentera la révolte de Rachid mais qui ne peut faire fonction de modèle masculin viable.

Avant sa mort, le narrateur profite d'ailleurs de sa position marginale et des absences fréquentes de son frère pour jouer le rôle de l'aîné : « Durant la noce je me plaisais à jouer au mâle en l'absence de Zahir resté au lit, plein de mépris pour ma vaine agitation. Déjà investi de mon rôle, je voulais être méchant »²⁰⁹. Cette méchanceté s'illustre par exemple par les gifles qu'il distribue à ses cousines, simplement pour asseoir sa domination et sa position de mâle : « J'écrasais tout le monde de ma superbe »²¹⁰. Dans son récit rétrospectif, Rachid ne s'épargne pas et décrit avec précision ses exactions de même que celles de son père, comme par exemple cet épisode où il croit se rappeler avoir essayé de violer sa demi-sœur Leïla. Ce faisant, il montre, comme dans une des phrases que nous avons citées au début de ce chapitre, à quel point il est déchiré entre l'envie d'appliquer les seuls modèles du masculin dont il dispose, presque comme une sorte de réflexe et la volonté d'être cohérent avec ses propres principes²¹¹. Comme le montre de plus sa relation avec Zoubida, il lui est très difficile de ne pas aborder ses relations avec les femmes sous le

²⁰⁸ *Ibid.* P. 153.

²⁰⁹ *Ibid.* P. 67.

²¹⁰ *Ibid.* P. 115.

²¹¹ Cf. ce passage précédemment cité : « Je savais que mon désir de la séquestrer était virulent, mais irréalisable ; je ne voulais pas être en contradiction avec les principes que j'avais forgés au long de mes cauchemars et où les femmes jouaient toujours des rôles importants (...). » *Ibid.* P. 13.

mode de la domination, jusqu'à se complaire dans le désir masochiste d'être dominé par l'aimée :

Elle comprenait d'instinct comment j'avais été brutalisé dans ma conscience et calciné dans mon affectivité, écrasé comme une chenille trop clairvoyante.

J'exigeais qu'elle dominât la situation plutôt que de la deviner par intuition.²¹²

La métaphore de la chenille, qui n'est qu'une des nombreuses métaphores animales et en particulier liées aux insectes qui parsèment le roman, est ici très claire : avant d'avoir pu éclore, Rachid a été le témoin de tant de violence, a été soumis à tant de situations extrêmes qu'il n'est pas capable d'entamer sa mue, encore sous la prise de la brutalité originelle qui l'a vu naître. Il finit par aimer être dominé ou, tout du moins, à ne pas reconnaître d'autre forme d'expression de l'intimité entre deux êtres. Et il peut tout aussi bien basculer dans le sadisme quelques pages plus loin et maltraiter les femmes de la famille dont il se sent responsable :

Enfant-flic, j'empêchais les mâles de venir renifler autour d'elles.

L'odeur intime de l'honneur familial.

Investi de la confiance du clan,

Je dérapais sur mon importance de garde-chiourme.

J'étais le chef du caravansérail,

L'eunuque rempli de sa superbe, à la porte du harem jacassant.²¹³

Attisé par le prestige galvanisant du pouvoir, et malgré sa peur de se « comporter de la même manière que le chef de clan »²¹⁴ envers Zoubida, sa mère ou toute autre femme, il ne peut ainsi pas s'empêcher de performer comme il se doit le rôle qui est censé lui être imparti. En approfondissant un peu cette idée, on peut interpréter son inaction à l'âge adulte, le fait qu'il ne fasse que végéter dans une chambre d'hôpital comme l'ultime réponse à cette aporie existentielle : si je n'arrive pas à me comporter tel que je l'entends sans sombrer dans des schémas du masculin que j'exècre, alors je choisis de ne plus agir. Seule Céline vient encore lui rendre visite et elle semble d'ailleurs être l'initiatrice de leurs ébats amoureux. Coupé du monde, loin du Clan qui le poursuit (que ce soit effectivement le cas, le produit de sa paranoïa ou des souvenirs qui le hantent, il n'est guère possible de le déterminer), Rachid attend une révolution prochaine, dont les femmes comme Leïla seront les protagonistes. Comme dans *Le*

²¹² *Ibid.* P. 121/122

²¹³ *Ibid.* P. 130.

²¹⁴ *Ibid.* P. 120.

passé simple, le roman se termine donc sur une sorte de révolte à crédit, comme en témoigne la dernière phrase : « Il faut donc tenir encore quelque temps... »²¹⁵

Plus le roman avance, plus il devient évident que le récit de Rachid aspire à une dimension politique. Hafid Gafaïti l'a très bien vu et explique de la manière suivante les liens entre parricide, quête du père, individuation et politique :

(...) la recherche de la paternité est élaborée autour de cette opération symbolique dont l'exploration dépasse l'identité des personnages dans le sens où au terme du récit, elle se trouve élargie à l'ensemble du pays.²¹⁶

C'est dans ce sens que le narrateur interprète « le mythe du fœtus » que Zahir voulait tuer en tant qu'il représentait « le pays ravalé à une goutte de sang gonflée au niveau de l'embryon puis tombée en désuétude dans une attente prosternée de la violence qui tardait à venir »²¹⁷. Comme Driss, Rachid semble appartenir à une génération sacrifiée sur l'autel d'un ordre social facticement traditionnel et où le sang des femmes et des enfants est déversé comme une offrande. Appelant de ses vœux une révolution qu'il n'a pas la force de mener lui-même, il se résigne à demeurer un homme atrophié, qui n'a pas pu se réaliser en tant qu'homme selon des valeurs nouvelles.

²¹⁵ *Ibid.* P. 252.

²¹⁶ Hafid Gafaïti : *Op. Cit.* P. 53.

²¹⁷ Rachid Boudjedra: *Op. Cit.* P. 241.

2.4 Coda : La constance du motif dans *Messaouda* d'

Abdelhak Serhane

Dans *Messaouda* paru en 1983, comme dans d'autres de ses textes d'ailleurs (par exemple *Le deuil des chiens* de 1998), Abdelhak Serhane s'attache lui aussi à la déconstruction de la figure paternelle ou plus exactement, comme le formule Valeria María Baena Galle, propose des variations sur ce « thème devenu "mythique" dans beaucoup d'œuvres maghrébines : l'archétype du père monstrueux et la révolte contre cette conception »²¹⁸. En effet, depuis *Le passé simple*, les attaques en règle contre le « père phallocrate »²¹⁹ sont devenues un motif récurrent voire un *topos* de la littérature maghrébine. Ce qui ne veut bien entendu pas dire que les textes postérieurs au *Passé simple* ou à *La répudiation* ne comportent pas d'intérêt. *Messaouda* par exemple est un roman d'une très grande force, mais dans le cadre de notre analyse des mécanismes de déconstruction du masculin hégémonique et de reconstruction d'individualités masculines nouvelles et non de l'écriture en tant que telle, force nous est d'admettre que l'on y trouve que peu de nouveaux éléments. *Messaouda* propose plutôt une forme d'exacerbation itérative des motifs développés par Chraïbi puis par Boudjedra : le père est tellement vil qu'il en devient monstrueux, pour ne pas dire grotesque. La mère prend certes plus la parole que celles de Driss et de Rachid mais elle en est réduite à un tel état de délitement qu'elle en a perdu toute pudeur et toute dignité. Et le narrateur autodiégétique est également sans cesse balancé entre pitié et colère envers cette mère soumise jusqu'à la déréliction par le père et la structure sociale qui l'assure des pleins pouvoirs :

Le père l'avait réduite à une caricature de femme. Le temps aussi et la fatalité.
J'aurais voulu me lever, lui baiser les mains et lui dire que je l'aimais, malgré le temps, malgré ses rides, malgré ses peines... Que je l'aimais surtout pour ses rides et pour ses peines.²²⁰

« Cet homme si grand, si fort, si autoritaire »²²¹ qu'est le père incarné dans *Messaouda* toujours la loi et le bon ordre de la tradition arabo-musulmane mais, plus

²¹⁸ Valeria María Baena Galle : « *Messaouda* : un autre exemple d'enfance saccagée ». In : Khalid Zekri (Ed.) : *Abdelhak Serhane : une écriture de l'engagement*. Paris, L'Harmattan, 2006. P. 74.

²¹⁹ Serhane, Abdelhak : *Le deuil des chiens*. Paris, Editions du Seuil, 1998. P. 25.

²²⁰ Serhane, Abdelhak : *Messaouda*. Paris, Editions du Seuil, 1983. Points Seuil, 2002. P. 76.

²²¹ *Ibid.* P. 26.

encore que dans les textes que nous avons pu analyser précédemment, cette loi vacille et le père ne fait plus office que de parodie. Ceci devient apparent si l'on considère la suite du passage cité plus haut :

Faut dire que c'était un jeu, comme *Messaouda* ; un jeu de tous les jours. Comme l'hypocrisie était partout, il fallait jouer et mon père avait raison. Avec ses scènes mielleuses, il avait réussi à tisser autour de lui toute une toile de sympathie (...). Bien que ce ne fût qu'un jeu pour lui, moi je souffrais dans ma dignité et j'étais tellement dégoûté de tout que j'aurais renoncé à la vie entière.²²²

Près de quarante après le craquèlement de la loi dont *Le passé simple* faisait écho, l'ordre social, s'il n'a en apparence guère changé d'un roman à l'autre, est chez Serhane encore plus rongé, encore plus intenable qu'avant. Il était déjà discutable que les pères chez Chraïbi et chez Boudjedra croient encore à ces mythes patriarcaux qui asseyaient leur emprise sur le reste de leur famille. Dans *Messaouda* cependant, il n'en reste qu'un jeu dont il s'agit de connaître les règles afin de pouvoir mieux le tourner à son avantage. Le narrateur reconnaît d'ailleurs lui-même que, étant donné la situation, son père « avait raison ». Bien loin de vouloir le défendre, le narrateur conclut cependant que le père, en somme, ne fait que profiter d'un agencement social injuste et qui ne semble pas près de disparaître. Alors que reste-il à faire ? Il joue le jeu, comme les autres : « Le père était un salaud, comme tous les pères. »²²³ Dans un même temps, le dégoût et la colère du narrateur le poussent non seulement à haïr ses géniteurs et plus particulièrement son père mais aussi à s'extraire du jeu social tout entier : « j'étais tellement dégoûté de tout que j'aurais renoncé à la vie entière ».

Dans *Messaouda*, Serhane reprend ainsi des thèmes et des motifs connus mais sa manière de les représenter de même que le style qu'il emploie pour le faire s'avèrent encore plus violents, crus et dérangeants que ce qu'on pouvait lire dans *La répudiation*, pourtant déjà un texte dont le lecteur ne sort pas indemne, loin s'en faut. Il reprend par exemple cette rage envers les représentants des deux sexes qui participent à la grande supercherie sociale mais noircit encore plus le trait :

(...) j'avais vécu dans l'injustice et j'avais appris à être injuste à mon tour. En me portant sur ses épaules le père m'avait enseigné la misogynie. En me portant sur son dos, ma mère m'avait prodigué le mépris du mâle. Tirillé entre ces sentiments ambivalents, j'étais devenu misanthrope malgré moi.²²⁴

²²² *Ibidem*.

²²³ *Ibid.* P. 110.

²²⁴ *Ibid.* P. 30.

Ainsi, le trouble des genres chez le narrateur autodiégétique du roman ne conduit pas à la révolte ou même à la folie mais à la misanthropie, à un rejet total du réel tel qu'il se présente à lui. Serhane décrit d'ailleurs ce trouble propre à l'adolescent mâle d'une manière singulière et retrace les différentes prises de conscience qui ponctuent le début de l'adolescence. Ce sur quoi le roman insiste longuement et qui était absent des autres textes, c'est sur l'entrée du jeune garçon dans le monde des hommes à travers le rite de circoncision.

Circoncis, je n'étais plus considéré comme un enfant ; je devais abandonner mon enfance en ce moment précis où j'avais le plus besoin de ce monde mystérieux pour mon développement sexuel (...) A cause de ma blessure, je m'étais retrouvé, du jour au lendemain, dans un monde essentiellement masculin et singulièrement ardu ; j'étais un homme parmi les hommes ! Ce rejet marqua le début de mon errance.²²⁵

Comme l'ont montré Rachid Boutayeb et Michael Roes dans un article sous forme de dialogue qui part de l'expérience de la circoncision vécue par Boutayeb pour réfléchir sur la signification et la portée de cette mutilation rituelle (« Über Beschneidung. Traum und Trauma »²²⁶), le passage de l'enfance à l'âge adulte, ou précisément l'entrée dans le monde des hommes se fait par l'intermédiaire d'un traumatisme dédoublé par la rudesse de cet univers nouveau duquel on ne maîtrise pas les règles. « Je devais apprendre à me tenir et à jouer comme un homme dans l'exil nouveau où l'on m'avait jeté »²²⁷, confie par exemple le narrateur de *Messaouda*. Dans le royaume des hommes, il faut s'intégrer à la structure de pouvoir qu'impose la masculinité hégémonique. De peur d'être marginalisé et à défaut d'avoir déjà le droit de s'imposer comme un des détenteurs de cette masculinité hégémonique, il faut adopter une de ces masculinités subordonnées dont parle Connell, c'est-à-dire de fait accepter le pouvoir des hommes plus âgés ou jouissant d'une situation sociale supérieure et se ranger comme il se doit dans la hiérarchie masculine. Ceci peut d'ailleurs se faire à travers des pratiques homoérotiques à travers lesquelles les hommes plus âgés cherchent à assoir leur domination sur le corps même des plus jeunes :

Cette atmosphère nouvelle m'écrasait et je luttais de toutes mes forces pour ne pas sombrer dans la folie. Dans le bain des hommes, tout m'invitait à

²²⁵ *Ibidem*.

²²⁶ Rachid Boutayeb/ Michael Roes : « Über Beschneidung. Traum und Trauma ». *Aufklärung und Kritik*, 3/2010. P. 142-160.

²²⁷ *Ibid*. P. 30/31.

l'homosexualité. J'avais toujours peur de m'y rendre seul. Les hommes nus étaient aux aguets. Ils attendaient l'arrivée de l'enfant pour tracer sur son corps les signes violents de leur désir.²²⁸

Paradoxalement, ce système androcentrique dominée par la volonté de pouvoir qui caractérise les représentants de la masculinité hégémonique s'avère être un terreau fertile pour des pratiques homoérotiques. Mais, comme nous le verrons ultérieurement, l'épistémologie de genre maghrébine accorde un sens différent à de telles pratiques et le fait qu'un homme ait des relations sexuelles avec un autre homme, tant qu'il n'est pas passif, n'implique pas nécessairement qu'il soit homosexuel au sens exclusif que les orientations sexuelles ont pris en Occident. Toujours est-il que ce traumatisme de l'entrée dans le monde des hommes caractérisé par la violence, la compétition et la nécessité de s'affirmer au profit des autres représente une immense violence pour le narrateur.

En définitive, l'exemple de *Messaouda* montre à quel titre la déconstruction des structures patriarcales n'est en aucun cas un fait acquis. Si des textes de la même époque voire antérieurs mettaient déjà en scène des personnages qui ne se préoccupaient plus guère de ces structures de domination et de ces modèles traditionnels du masculin, le problème n'en était pas résolu pour autant et des auteurs comme Serhane ont continué de le traiter de front. Pour reprendre la thèse de Valeria María Baena Galle que nous citons plus haut, on peut en effet considérer que « l'archétype du père monstrueux et la révolte contre cette conception » sont aujourd'hui devenus des *topoi* de la littérature maghrébine qui renvoient sans doute, sans vouloir appréhender la littérature sous l'angle d'un déterminisme social, à un fort sentiment d'exaspération devant des sociétés qui évoluent lentement et où certaines structures d'oppression parviennent malheureusement à se maintenir.

²²⁸ *Ibid.* P. 31.

2.5 Conclusion : « Le saccage était en nous »²²⁹

Les trois romans que nous avons étudiés ici proposent une vision incroyablement noire voire aporétique des structures sociétales de même que des possibilités pour les jeunes hommes de se construire en évitant les tropes androcentriques du pouvoir abusif, de la violence et de la dureté, en particulier envers les femmes. Paradoxalement, alors qu'ils opèrent une déconstruction de la figure paternelle, ils mettent aussi en scène un désir nostalgique d'une paternité perdue, ce phénomène étrange qu'est « l'absence du père malgré (ou à cause) de son envahissante présence »²³⁰. Kangni Alemdjrodo précise ce point commun entre les deux premiers romans traités en expliquant que :

Le *surmoi familial* des personnages de Chraïbi et Boudjedra se caractérise par l'absence du paternel, un manque générateur de crise d'affirmation, la mise en valeur de leur *moi* qui les projette irrémédiablement dans l'inconnu de la révolte contre cette entité, monstre d'indifférence.²³¹

Sans pour autant adhérer à un discours psychanalytique, on détecte dans ces textes un lien fort entre une enfance ressemblant à un « désert affectif » selon les mots du narrateur de *Messaouda* et l'incapacité ou du moins l'extrême difficulté à se construire à l'âge adulte :

Il n'était pas facile pour nous de vivre dans le désert affectif que nos parents s'acharnaient à rendre encore plus désertique. Ces derniers n'acceptaient pas nos jeux. Pour eux, nous étions toujours des hommes et nous devons nous montrer dignes de ce privilège qui nous dérobait notre enfance : nous jouions en cachette.²³²

Dans le cas des jeunes garçons, le problème est amplifié par le fait qu'il faille constamment faire honneur à son sexe, faire preuve de force et ne trahir aucune faiblesse. Être un homme apparaît alors comme un « privilège » à double tranchant. Cela implique une discipline extrêmement contraignante qui, en-dehors du fait qu'elle repose sur les fondements dont les trois narrateurs n'acceptent plus la légitimité, consiste à évacuer tout sentiment et qui explique cette froideur des pères envers les

²²⁹ Rachid Boudjedra : *Op. Cit.* P. 193.

²³⁰ Kangni Alemdjrodo : *Rachid Boudjedra, la passion de l'intertexte*. Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2001. P. 67.

²³¹ *Ibidem*.

²³² Abdelhak Serhane : *Messaouda*. Paris, Editions du Seuil, 1983. Points Seuil, 2002. P. 100.

fils. Pourtant, ces derniers ne désirent au fond rien d'autre que d'avoir un père, comme le dit Rachid : « Nous hochions énergiquement la tête en signe d'assentiment, heureux d'accéder pour une fois au rang de fils. (Retour précaire et transitoire à la paternité éreintante !) »²³³. Ainsi le pouvoir inattaquable du père a également pour conséquence un paradoxal manque de père : manque sur le plan affectif que la mère ne comble pas, contrairement au rôle qui lui revient traditionnellement ; mais aussi, comme nous l'avons vu, un manque de modèle positif qui est à l'origine du trouble des genres des personnages étudiés. Pris entre une haine du père qui se transforme parfois en haine de soi quand ils se surprennent à reproduire malgré eux les schémas qu'on leur a imposés dès l'enfance et un désir que ces textes esquissent comme étant inassouvissable de se générer eux-mêmes, ils situent tous les trois les causes de cette inaptitude dans leur enfance saccagée, comme si, dès leur naissance, le désastre était programmé. Sont-ils les tristes héros d'une génération perdue, sacrifiée, comme semble le penser Driss ? Ou alors sont-ils ceux par qui un renouveau pourra arriver ? Les romans ne livrent pas de réponse à ces questions. Ce qu'il faut cependant retenir, c'est que ces textes, en particulier les deux premiers, ouvrirent la voie à un questionnement radical et sans fausse bienveillance des modèles socioculturels dits traditionnels et censés constituer la base des sociétés maghrébines après leur accès à l'indépendance. La figure du père et la masculinité hégémonique qu'ils incarnent occupant une place centrale dans ce système, il n'est dès lors guère surprenant qu'ils s'en prennent à eux. Mais, au niveau individuel qui nous intéresse ici en priorité, ces romans et leurs personnages principaux ont posé les bases des principes d'individuation qui caractérisent nombre des textes que nous étudierons dans les chapitres qui vont suivre. Ils montrent quels enjeux se cachent derrière la renégociation des identités masculines en exposant les dégâts causés par ces masculinités hégémoniques qui ne sont que des machines à opprimer et interdisent à tout autre qu'eux de s'épanouir comme il l'entend. Les fils n'ont peut-être pas encore réussi ni à se constituer des formes viables du masculin, ni à tuer les pères indignes, mais ils ont infligé des premières fêlures à cet ordre inique de domination.

²³³ Rachid Boudjedra : *Op. cit.* P. 117.

3 Esquisse d'un masculin pluriel postcolonial

Dans le premier chapitre de notre étude, nous nous sommes intéressés à la tension entre, d'une part, un modèle dominant de la masculinité, celui des pères, garants présumés ou autoproclamés de la tradition et, d'autre part, le masculin en devenir des fils, sous-tendu par leur volonté de se construire en tant qu'hommes selon des modalités qu'ils entendaient choisir eux-mêmes. Ce conflit séminal est certes plus lié à la période de l'émergence de la littérature maghrébine mais, comme le montre des textes plus récents, par exemple d'Abdelhak Serhane ou de Malika Mokedem, il n'est en rien résolu socialement et, partant, continu d'alimenter la littérature et les arts. Cependant, les formes du masculin qu'incarnent les fils du *Passé simple* ou de *La répudiation* préfigurent une multiplication à venir des masculinités puisque, comme nous avons pu le voir, elles tendent à participer à des processus d'individuation. Dans le présent chapitre, nous aborderons précisément cette ouverture du masculin maghrébin (ici algérien) à un champ des possibles plus large.

Si la composante postcoloniale était déjà présente dans les œuvres analysées dans le premier chapitre, puisqu'elles mettaient en scène des négociations entre identités et fondements culturels, les romans sur lesquels nous allons nous pencher ici s'inscrivent dans une perspective clairement postcoloniale. Il conviendra donc d'étudier des personnages de roman qui renégocient leurs identités masculines dans un contexte globalisé, où les influences se mêlent au point d'être impossibles à assigner à une origine simple, quoique on cherche constamment à le faire. Ces personnages existent eux aussi dans un processus complexe de construction de soi, donc d'individuation où la question de l'identité genrée joue un rôle central, jusqu'à en constituer le rouage principal.

3.1 Le masculin tragique – Leïla Marouane et Aziz

Chouaki

Une réflexion qui s'appuie sur les fondements théoriques que nous ont fournis l'approche postcoloniale ne peut pas être qu'une louange idéalisatrice des différences. S'il n'est guère fructueux de penser les contacts entre les cultures et les religions sous le mode du conflit et s'il est certain que les raisonnements de ce type (Huntington et son *Choc des civilisations* en tête), souvent nourris par la peur de l'autre, ont pu avoir des conséquences des plus néfastes, il n'est pas plus productif de tomber dans l'extrême opposé, à savoir de vouloir nier les difficultés et les douleurs qu'éprouvent parfois ceux pour qui le « postcolonial » représente une réalité tangible. Il en va d'ailleurs de même des études de genre : si le discours théorique tend à valoriser les « performances subversives de genre », il n'en demeure pas moins que l'expérience qui a conduit à cette subversion ou les effets de cette dernière peuvent être des expériences personnelles douloureuses. La littérature, et l'art en général, qui nous fait plus (res)sentir qu'elle nous fait comprendre, peut nous rappeler le prix de la subversion, mettre en forme l'expérience subjective dont la portée transgressive n'est parfois qu'une conséquence secondaire et non une prise de position.

Les études qui vont suivre porteront précisément sur le versant tragique du masculin postcolonial, c'est-à-dire qu'elles traiteront de personnages pour qui l'articulation des différents composants identitaires, qu'ils soient culturels, religieux ou plus spécifiquement liés au genre, suscite une crise puis une chute, selon des modalités très différentes. Dans le premier roman que nous analyserons, *L'étoile d'Alger* d'Aziz Chouaki, il sera question de l'impossibilité d'affirmer une forme de masculin désengagée d'un idéal de virilité traditionaliste durant les années noires à Alger. Dans le second texte, *La vie sexuelle d'un islamiste à Paris* de Leïla Marouane, le personnage principal, Mohammed, un fils d'immigrés algériens, parvenu au prix de fortes concessions voire compromissions, à obtenir une situation enviable en France, essaye quant à lui de s'affranchir de l'emprise de sa mère et d'une culture religieuse stricte dans laquelle il ne croit plus tout à fait.

Quoique les deux écritures ne se ressemblent guère et que l'action se situe dans des lieux et des contextes qu'il convient de distinguer, ces romans ont ceci de commun, premièrement, qu'ils situent le point nodal du conflit non plus tant dans la tension entre (ancien) colonisateur et (dé)colonisé mais entre une certaine idée de la tradition qu'on veut à tout prix leur imposer et un désir de pouvoir devenir soi, de se construire en tant qu'individu singulier. Deuxièmement, la dimension tragique de ces textes dénote d'une expérience funeste du trouble des genres. Celui-ci n'est, là encore, pas à appréhender uniquement pour lui-même mais à incorporer dans une lutte plus vaste que mènent les personnages de Moussa et de Mohammed pour pouvoir se développer selon leurs propres termes en tant qu'individus. Ils ont tous les deux une idée claire de qui ils veulent devenir, de même qu'un plan qui devrait leur permettre de réaliser leur rêve. Mais tous deux, confrontés à des obstacles herculéens qu'ils ne pourront franchir, finissent par craquer, en sombrant dans le crime, la violence ou la folie. Ainsi, nous avons ici affaire à des transgressions de genre qui certes mettent à jour les structures et les discours qui les oppressent mais qui, plus concrètement pour les personnages, se traduisent par une souffrance incommensurable et un destin tragiquement brisé.

3.1.1 L'étoile d'Alger d'Aziz Chouaki

Si pour décrire la littérature née pendant les années noires en ou sur l'Algérie, le terme de « littérature de l'urgence » a été très discuté voire contesté, il n'en reste pas moins que nombre d'auteurs ont à l'époque traité l'histoire en temps réel. Citons à titre d'exemple Assia Djebar, Tahar Djaout, Rachid Boudjedra, Fériel Assima... et on pourrait continuer la liste sur plusieurs pages encore. Aziz Chouaki, écrivain mais peut-être avant tout homme de théâtre et musicien, a dû, comme beaucoup d'autres intellectuels ou artistes alors, quitter l'Algérie en 1991. En 1998, il publia *Les Oranges*, un texte très remarqué et interprété de nombreuses fois au théâtre, qui retraçait l'histoire de l'Algérie, ses mythes et ses désastres, dans un incroyable style épique et parodique.

Paru en 2002, alors qu'un semblant de paix civile s'installait précairement en Algérie, *L'Étoile d'Alger* revient sur le début des années 90, au moment où le pays plonge dans le terrorisme et la sauvagerie. Peut-être n'est-ce donc plus une urgence, au sens temporel du terme, qui suscite la naissance de l'écriture, mais le lecteur ressent

plutôt une nécessité urgente à dire, raconter, exprimer cette époque particulière que les discours historiographiques ou journalistiques commençaient à figer. Avant que « l'histoire avec sa grande hache », selon la fameuse formule de Georges Perec, n'ait trop entaillé les expériences individuelles, Chouaki semble vouloir rappeler comment tout a commencé, comment des vies et des personnes ont été non seulement meurtries mais aussi ruinées par des événements plus grands qu'elles. Ni un roman autobiographique, ni un témoignage, ce texte se présente cependant comme étant inscrit dans un réel très précis : une cité pauvre mais banale d'Alger, le chômage, la crise du logement, la montée de l'islamisme... Une société qui semble bouchée, fermée, gangrénée de plus en plus par l'intégrisme religieux et la violence, qui viennent s'ajouter à la corruption et au désespoir ambiant.

3.1.2 La vie sexuelle d'un islamiste à Paris de Leïla Marouane

Les Jardins seront sous les pieds des mères...²³⁴
Leïla Marouane

Paru en 2007, ce roman de Leïla Marouane propose une représentation originale d'une psyché masculine qui ne parvient pas à se construire en individualité vivable, prisonnière des différentes influences qui tentent de la façonner d'après leurs modèles respectifs. Tout en réglant quelques comptes au passage, par exemple avec Yasmina Khadra, mais surtout en livrant une réflexion ironique sur son propre travail d'écriture par des effets de mise en abîme à plusieurs niveaux, Leïla Marouane, comme Mohammed Dib en son temps avec *Habel*, joue avec les horizons d'attente de ses lecteurs et traite les clichés concernant l'islam ou les immigrés algériens selon une perspective singulière. De plus, comme *Les 1001 années de la nostalgie* de Rachid Boudjedra que nous aborderons plus tard, *La vie sexuelle d'un islamiste à Paris* est certes un roman ludique et hautement divertissant mais, par le biais de l'humour ou du clin d'œil, il aborde des problématiques graves d'une manière plus efficace que d'autres textes, par exemple de Khadra, qui sombrent quant à eux volontiers dans le pathos voire le misérabilisme.

²³⁴ Leïla Marouane : *La vie sexuelle d'un islamiste à Paris*. Paris, Albin Michel, 2007. P. 150. Il s'agit d'un dicton courant au Maghreb, qui est inspiré d'un haddith.

Après avoir écrit plusieurs romans qui, s'ils n'étaient pas des romans à thèse dans le sens où la littérature n'y cédait jamais sa place à la démonstration, laissaient transparaître l'engagement féministe de l'auteur, on pouvait s'attendre avec *La vie sexuelle d'un islamiste à Paris* à un portrait au vitriol d'un intégriste en tenue afghane. Le résultat est tout autre et le personnage principal, imprévisible voire à certains moments insondable, se trouve doté d'une profondeur et d'une densité que le titre ne laissait pas supposer.

3.1.3 Construction spécifique du masculin

Dans les points qui suivent, nous tâcherons de décrire les personnages principaux de chaque roman, en insistant particulièrement sur la forme de masculin vers laquelle ils tendent et qu'ils essayent de construire. Pour se faire, il nous faudra bien entendu décrire leurs environnements respectifs ainsi que les différentes influences, familiales ou sociales, auxquelles ils se trouvent confrontés.

3.1.3.1 Moussa, un « allumeur de rêves berbère »²³⁵ ?

L'action du roman commence en 1990. Moussa Massy, Méziane Boudjiri de son vrai nom, a alors 36 ans et essaie de devenir la nouvelle star de la chanson kabyle moderne, qu'il rêve mêlée de sonorités pop à l'occidentale : « Son ambition à lui c'est les étoiles, oui, Michael Jackson, Prince, les USA, loin des Arabes, de la misère crépue, de la merde brune... »²³⁶ Mais il vit toujours avec treize autres membres de sa famille dans un trois pièces d'une cité sordide d'Alger, la bien nommée cité Mer et Soleil : avec ses parents, une grand-mère, avec un frère qui a déjà dépassé la quarantaine, fiancé depuis des années mais qui ne peut pas se marier faute de réussir à obtenir un logement, un frère handicapé mental et un autre devenu islamiste ; avec une sœur professeur de mathématiques, une autre sœur qui a été répudiée par son mari, ses enfants, ainsi que deux plus jeunes sœurs qui font encore des études... En somme, une famille qui résume à elle seule, comme beaucoup d'autres à l'époque, tous les maux de l'Algérie des années 80/90 : explosion démographique, crise du logement, chômage ou difficultés à trouver un emploi bien rémunéré, l'émancipation enrayée des femmes (cf. les sœurs étudiantes ou professeur) puisqu'elle demeure contrebalancée par des pratiques toujours légales comme la répudiation, et la montée de l'intégrisme religieux dont le terreau est précisément la misère sociale et ce sentiment de déchéance, matérielle comme morale. En se produisant lors de mariages ou dans des boîtes de nuit, Moussa parvient à gagner honorablement sa vie et est d'ailleurs celui de sa famille qui ramène le plus d'argent à la maison.

²³⁵ Cf. Le roman de Fellag, *L'Allumeur de rêves berbère*, qui décrit la vie quotidienne à Alger dans les années 80, où tout certes manquait mais où, comparé à ce qui a suivi, la vie paraissait insouciante et douce.

²³⁶ Aziz Chouaki : *L'Étoile d'Alger*. Paris, Editions Balland, 2002/ Points Seuil, 2004. P. 16.

La cité Mer et Soleil propose elle aussi un miroir de la société algérienne de l'époque. Comme Slimane, un des frères de Moussa, nombre sont les jeunes hommes qui ont rejoint les rangs des islamistes et adopté leurs solutions toute prêtes à tous les travers de l'Algérie contemporaine. Désœuvrés, au chômage, parfois même d'anciens voyous repentis, ils errent dans les cages d'escalier ou devant les entrées d'immeubles et surveillent les bonnes mœurs des habitants, tout en revendant parfois du cannabis ou en étant eux-mêmes sous l'emprise de drogues diverses (amphétamines, valium et autres calmants, ou encore cocktails à base d'alcool à brûler). Toutes les familles de la cité sont de plus logées à la même enseigne. Elles s'arrangent avec ce qu'elles peuvent ou ce qu'elles arrivent à se payer au marché noir et vivent au rythme des pénuries, des coupures d'eau ou des arrivages. A l'inverse, certains des amis de Moussa ou les gens qu'il lui arrive de côtoyer, surtout quand il commence à jouer au Triangle, la boîte de nuit de la jeunesse algéroise dorée, paraissent vivre dans un autre pays : celui des magnats du pouvoir ou de ceux qui ont réussi à s'octroyer une place au soleil dans ce système corrompu. Voilà comment il décrit la cité Garidi où habite son ami Rachid :

Impeccable comme cité, tu te crois en Suisse, espaces verts, propres, parkings, rien à voir avec Mer et Soleil. Des femmes poussent des landaus et papotent sur le trottoir, elles n'ont pas de hidjab. Pas beaucoup de gosses, de toute façon ils sont pas pareils ici, blonds, propres sur eux, on dirait des Suédois²³⁷.

Issu d'une famille modeste, Moussa est cependant en contact avec ces « filles et garçons *tchitchi*, jeunesse bourge d'Alger »²³⁸ et observe ce grand écart de niveau de vie et de mœurs qui fracture la société algérienne. Les inégalités sont certes économiques et sociales mais elles se transcrivent également dans une distance plus grande avec les règles de la stricte tradition. On y consomme de l'alcool, le port du voile est peu répandu et les habitudes vestimentaires y sont très occidentalisées etc.... Mais cette division de la société n'est pas si nette car, comme nous l'avons déjà évoqué, un nombre important de femmes venant de familles modestes ont suivi des études et se sont largement démarquées du rôle ménager qui était peut-être encore réservé à leurs mères. Ainsi, les systèmes de valeurs, et donc les conceptions des genres, ne suivent pas nécessairement les frontières de classe et les intersections ou affrontements entre ces systèmes et les parties de la population qui les portent n'en seront que plus difficiles à saisir alors que les fronts se durciront et que la violence gagnera du terrain.

²³⁷ *Ibid.* P. 23/24.

²³⁸ *Ibid.* P. 46.

Au fur et à mesure que la situation matérielle puis politique empire, le roman se ponctue de deux types d'annonces : untel est devenu islamiste ou untel a quitté le pays. Mais, durant la première moitié voire les deux premiers tiers du roman, Moussa tient bon, essaie de réaliser son rêve et y parvient d'ailleurs, l'espace de quelques mois, avant qu'il ne soit rattrapé par la noirceur du réel. Avant d'analyser sa trajectoire et son destin funeste, arrêtons-nous cependant un instant sur le personnage de Moussa et sur son incarnation d'une forme postcoloniale et subversive du masculin.

Comme cela a été dit plus haut, Moussa n'a pas pour modèles des parangons de la virilité orientale puisqu'il idolâtre Michael Jackson et Prince, tout en souhaitant s'inscrire dans la tradition de la chanson kabyle, de El Hasnaoui dans les années 50 à Idir à partir des années 70. Pour les islamistes, il représente ainsi le type même de l'homme ruiné par l'Occident, la mollesse de la morale contemporaine et le laxisme d'état. Moussa essaye d'ailleurs au début de les éviter, ou du moins d'éviter d'être livrés à leurs vindictes : « Il fait tout pour qu'ils [les islamistes] remarquent pas son mandole, il sait ce qu'ils doivent se dire, saltimbanque, suppôt du diable, pédé etc. »²³⁹. Le simple fait d'être chanteur, bien que la musique et le chant fassent bien entendu partie de la tradition arabo-musulmane dont les intégristes se revendiquent, suffirait à faire de Moussa un « faux » homme à leurs yeux. Son apparence accentue encore cette impression. Très soucieux de son look, Moussa s'habille à la dernière mode, à la manière des stars qu'il observe dans les clips diffusés par les chaînes de télévisions occidentales, se parfume et se maquille même, un peu de khôl autour des yeux. Qu'une bonne partie de la population voit en lui un « pédé », un homme efféminé, donc pas un vrai homme, cela ne le dérange cependant pas car le cadre normatif qui est le sien est également partagé par beaucoup d'autres. Moussa n'est en effet traité de « pédé » que par des gens dont l'avis ne le préoccupe guère et, tout du moins dans la première partie du roman, il a encore la force de passer outre.

D'autre part, Moussa respecte également certains codes d'une masculinité traditionnelle. Il se considère par exemple comme le protecteur de ses sœurs, mais au lieu de les surveiller et de les contraindre dans leurs libertés, il donne par exemple de l'argent à ses sœurs étudiantes (cf. P. 20), a du mal à se retenir de frapper l'ancien mari

²³⁹ *Ibid.* P. 17.

de sa sœur qui l'a répudiée²⁴⁰ et va d'ailleurs jusqu'à se battre avec un collègue de lycée de sa sœur Saliha qui l'invectivait à porter le hidjab (cf. P 162-164) : cette crise d'une grande violence durant laquelle Moussa sort un cran d'arrêt, « se taillade le bras, et , du doigt, se tatoue le visage de sang »²⁴¹ sera d'ailleurs avant-coureuse de son collapse final. Toujours est-il qu'il ne renie pas les valeurs de la virilité dans leur intégralité mais va par contre en modifier le sens. A titre d'exemple, à son frère Slimane, devenu islamiste, au chômage et donc incapable de remplir le rôle qui incombe traditionnellement à l'homme (gagner de l'argent et subvenir aux besoins de sa famille), si ce n'est de faire la morale à tout le monde, Moussa crie, sous le coup de l'exaspération après qu'il lui a demandé une nouvelle fois de l'argent :

- Ils peuvent pas te donner 200 balles à la mosquée, hein ? Les barbus, ils sont bons qu'à critiquer, péché, péché. Mon fric c'est l'argent du diable, ça vient de la musique, c'est péché, tu le sais bien, ça ?

Slimane baisse les yeux, Moussa c'est le grand frère, donc les codes.

Moussa le regarde, Slimane est foutu, son âme est déjà dans la gueule de Dieu, le barbu vociférant s'entend.

Pourtant il était adorable, Slimane, tendre et innocent, jeune laitue fraîche... Je le revois y a pas si longtemps imiter George Michael, courtoiser en rougissant la voisine du troisième. Mais qu'est-ce qui s'est donc passé ?

Slimane se lève pour sortir, Moussa le rattrape :

- Attends, abruti, tiens les voilà tes 200 balles. Trouve-toi un boulot, *sois un homme*, laisse tomber ces barbus ! Oh, et puis après tout, fais ce que tu veux, c'est pas mon problème, chacun se démerde.²⁴²

Cet extrait montre bien la position que Moussa défend au début du roman. S'il a certes intégré des codes nouveaux dans sa manière de vivre le masculin, il a cependant, comme beaucoup d'autres algériens, conservé des valeurs dites traditionnelles comme une forme d'honneur, le travail ou le fait que l'homme, et en particulier l'ainé, doive s'occuper de sa famille. Mais il en a actualisé le sens et les a séparées d'un ancrage religieux et moral quand celui-ci lui paraît déplacé ou suranné. S'il est d'avis qu'être un homme, cela veut dire travailler, être courageux, dur à la tâche et gagner sa vie, cela ne signifie pas par exemple pour lui que la femme doive rester cloîtrée à la maison. L'injonction qu'il lance à Slimane, « Sois un homme », montre bien que la virilité

²⁴⁰ « Ensuite ce salaud de Saïd lui a fait deux gosses coup sur coup, Maya et Fella. Il a obligé Z'hor à mettre le hidjab, il la battait. Elle s'est sauvée une dizaine de fois, jusqu'au jour où il l'a répudiée, comme ça, peffff, la justice de l'Islam. C'est là que Z'hor est revenue à la maison avec ses deux gamines. Plus revu depuis. Envie de lui casser la gueule... » *Ibid.* P. 38.

²⁴¹ *Ibid.* P. 164.

²⁴² *Ibid.* P. 19. C'est nous qui soulignons.

n'est pas pour lui dénuée de sens. Simplement, être « un homme, un vrai » pour Moussa, cela ne veut pas dire battre sa femme, être dur et autoritaire comme c'était le cas pour le père-seigneur dans le *Passé simple*, ou dans la *Répudiation*²⁴³, mais cela signifie toujours être courageux, prendre ses responsabilités, aider voire défendre sa famille si nécessaire et travailler dur. Car pour tout rêveur qu'il est quant à ses chances de faire carrière et d'effectivement remplir Bercy ou de jouer à New York un jour, Moussa ne ménage pas ses efforts. On pourrait ainsi dire que Moussa propose la formule originale d'une resémantisation du masculin. Être sensible ou légèrement efféminé aux yeux de certains ne l'empêche pas de se sentir comme un homme mais la forme de masculin qu'il incarne ou essaye d'incarner est *inclusive*, dans le sens qu'Anderson a donné au terme, c'est-à-dire qu'elle inclut des valeurs ou pratiques qui ne sont pas traditionnellement masculines. Ses amis et lui créent ainsi *de facto* une nouvelle catégorie du masculin, abandonnant d'une part des attributs caduques et s'en appropriant d'autre part de nouveaux. Cette forme inclusive du masculin est en outre postcoloniale dans la mesure où elle englobe des attributs, valeurs ou pratiques d'origines diverses comme autant de fragments d'identités genrées actualisables à souhait.

3.1.3.2 « Le sultan de Saint Germain »²⁴⁴

Mohammed Ben Mokhtar, le personnage principal de *La vie sexuelle d'un islamiste à Paris*, est l'aîné d'une famille d'immigrés algériens en région parisienne. En réalité, il n'est plus un islamiste, au sens idéologique du terme, depuis longtemps lorsque débute l'intrigue. La piété dogmatique de sa jeunesse a depuis fait place à un pragmatisme matérialiste tout occidental. Nous n'avons pas ici affaire à un islamiste tel qu'on peut se le représenter spontanément : il ne porte ni la barbe, ni la tenue afghane mais, au contraire, il se défrise les cheveux et se blanchit la peau ; il a fait de brillantes études à HEC et, la quarantaine passée, il occupe un poste de responsabilité dans une banque ; et il a même changé son nom en Basile Toquard de sorte à masquer

²⁴³ Cf. Première partie. Notons de plus que *La Répudiation* compte parmi les livres que Moussa a posé sur sa table de chevet, comme une lecture obligatoire pour un algérien de sa génération, mais il écrit à son sujet : « (...) *La Répudiation* de Rachid Boudjedra qu'il n'a jamais compris ». *Ibid.* P. 18.

²⁴⁴ Cf. P. 171. L'expression ironique revient à plusieurs reprises dans le roman. Ainsi serait entre-autre intitulé le manuscrit de Mohammed.

jusqu'au bout ses origines algériennes et à ne pas subir la discrimination dont souffrent ses congénères. Le roman relate son émancipation, comme il le résume lui-même dans cet appel au lecteur :

Pour faire court, pour vous épargner toute glose inutile, je vous invite, chères lectrices, chers lecteurs, à découvrir les péripéties d'un homme de quarante ans ancien islamiste
démago et puceau
un peu arriviste, mais ô lecteur, qui s'émancipe de sa mère. Sa mère qu'il aime de tout cœur.²⁴⁵

Le texte s'avère cependant plus complexe que cette exhortation pourrait le laisser paraître. Il ne s'agit en effet pas seulement de la description des pérégrinations d'un puceau de 40 ans qui chercherait à enfin « devenir un homme », comme le veut l'expression consacrée. Ceci est entre autres dû à la dimension poétologique, à une situation d'énonciation complexe ainsi qu'à un troisième chapitre dont l'interprétation demeure ouverte et peut réorienter toute la lecture. Si le roman est à première vue écrit à la première personne du singulier, les paroles du narrateur sont en réalité rapportées par un tiers, comme le montrent les incises du type « écrit-il » ou « poursuivit-il » que l'on retrouve à chaque début de chapitre. Cette interlocutrice/médiatrice semble être l'écrivaine Loubna Minbar, le double romanesque de Leïla Marouane puisqu'elle a écrit des romans dont les titres rappellent fortement voire parodient ceux de l'auteure (*La sultane de la casbah* au lieu de *La jeune fille de la casbah*, *Djamila et sa mère* au lieu de *La jeune fille et la mère*, *Le temps des châtiments* au lieu de *Le châtiment des hypocrites* etc.). Une des femmes que Mohammed tente de séduire et qui l'avait bien connue dit d'elle :

Quoi qu'il en soit, avait-elle dit, Loubna Minbar qui maintenant vivait parmi les bobos et la gauche caviar, n'était plus la même. Qu'elle évitait ses propres sœurs, oubliait l'existence de son père, et surtout dédaignait ses congénères, ne les rencontrant que pour assouvir ses projets littéraires.²⁴⁶

Leïla Marouane reprend ici, et dans tout le passage dont ces lignes sont extraites, de nombreux reproches qu'on a bien pu lui faire depuis qu'elle publie et les retourne avec une forte ironie et, semblerait-il, presque avec jubilation. La mise en abîme est amplifiée lorsque l'on apprend une page plus tôt qu'elle

serait, à l'heure où nous devisions, en train de travailler à une sorte d'entretien avec un islamiste

²⁴⁵ *Ibid.* P. 84.

²⁴⁶ *Ibid.* P. 165.

dont la mère, une veuve d'une cinquantaine d'années, autrefois pieuse et à cheval sur les principes, avait du jour au lendemain basculé dans le péché, vivant avec un poète, un Antillais (...)»²⁴⁷

Toute ressemblance avec le parcours du personnage principal n'étant bien entendu pas une coïncidence... Mais s'agit-il ici de la « véritable » intrigue du roman, alors que ce qui nous est offert à lire ne serait en réalité que les divagations de Mohammed, qui aurait définitivement sombré dans la folie ? La réponse étant ouverte et l'indécidabilité participant au plaisir de lecture, nous nous garderons bien de proposer une solution à cette énigme.

Quelques pages plus loin apparaît la première occurrence de la deuxième personne du singulier (« Sûr qu'elle ne *te* connaissait ni d'Eve nid d'Adam [...] »²⁴⁸), qui semble souligner la situation d'énonciation évoquée plus haut. Mais, comme nous aurons l'occasion de l'aborder plus loin, il demeure permis de douter de l'existence de Loubna Minbar, qui pourrait n'être que le produit de l'imagination ou de la psychose du personnage principal.

Ce qui est cependant certain, c'est que l'identité sexuée, la masculinité entravée tant par la frustration sexuelle que par la confusion culturelle de genre dont souffre Mohammed/Basile, lui qui ne demande qu'à vivre sa sexualité librement, « à l'occidentale », après quarante années d'une abstinence forcée, constitue un des thèmes centraux voire le moteur de cette œuvre.

A la différence des textes que nous avons étudiés dans la première partie de notre étude, la mère est la figure parentale prédominante dans *La vie sexuelle d'un islamiste à Paris*. Même lorsque le père était toujours en vie, c'était indubitablement elle qui tenait les rennes du foyer et qui devait être obéie. Le père, travailleur immigré, courageux mais illettré, n'avait d'autre choix que de demeurer « obéissant sans regimber aux exigences de sa femme, ma mère, femelle instruite, hautaine et dominante en ses murs »²⁴⁹. La mère de Mohammed est en effet originaire d'une famille au statut plus élevé que celle du père, ce qui, malgré l'ordre patriarcal prévalant dans la société algérienne, contribuait à relativiser les structures genrées du pouvoir à l'intérieur de la famille. D'autre part, comme l'a observé Charles Bonn, dans la littérature de l'émigration dont, pourrait-on argumenter, ce texte relève, du moins pour

²⁴⁷ *Ibid.* P. 164.

²⁴⁸ *Ibid.* P. 166. C'est nous qui soulignons.

²⁴⁹ *Ibid.* P. 64/65.

ce qui est du thème abordé²⁵⁰, la mère acquiert un rôle prédominant car c'est à elle qu'incombe la lourde tâche de maintenir intacts les liens familiaux mis à mal par la situation de déracinement :

(...) si celle-ci (la mère) était la sacrifiée des textes de l'émergence maghrébine²⁵¹, elle est pour les « beurs » celle par qui la famille est plus ou moins solidement maintenue, celle à qui les fils rendent des comptes, alors que le père y a le plus souvent perdu son rôle de gardien de la Loi et de la socialisation.²⁵²

Même si Leïla Marouane n'est pas une auteure beure au sens couramment accepté du mot et si l'on est d'ailleurs en droit de s'interroger sur la validité des critères qui constituent de telles catégories littéraires (lieu de naissance de l'auteur ? Thèmes abordés ? Etc.), cette observation renvoie à une réalité bien connue et documentée, qu'ont par exemple décrite Abdelmalek Sayad dans *La double absence*²⁵³ et Tahar Ben Jelloun dans *La plus haute des solitudes*²⁵⁴.

Le père de Mohammed a lui aussi fait office de modèle négatif mais, contrairement aux pères de *La répudiation* ou de *Messaouda*, celui de Mohammed n'était pas un tyran, cruel et injuste : « illettré, l'ouvrier chez Renault, mort de fatigue et de mélancolie »²⁵⁵. C'était donc un brave homme qui s'est tué à la tâche pour subvenir aux besoins de sa famille, comme on l'attendait de lui et à qui Mohammed s'est juré de ne pas ressembler :

Quoiqu'il m'en coûterait, de gré ou de force, en douce ou au grand jour, ouvrier ou astronaute, j'éclaircirais ma peau, je lisserai mon cheveu et, bien entendu, je troquerais mon nom contre n'importe lequel pourvu qu'il fût sans cette forte consonance arabe, ressassais-je au moment où mon père entonnait son petit-nègre.²⁵⁶

A l'inverse de ce que l'on a constaté chez les personnages de Driss et de Rachid, ce que Mohammed ressent pour son père, ce n'est pas de la haine mais plutôt un étrange et inconfortable mélange de reconnaissance, de pitié et de honte pour cet homme qui s'est sacrifié afin d'offrir un meilleur avenir à ses enfants, a noyé son malheur dans

²⁵⁰ Il ne s'agit guère ici d'une tentative de classification hâtive, qui s'avèrerait d'ailleurs erronée, mais plutôt d'une manière de pointer des regroupements thématiques avec d'autres textes.

²⁵¹ Voir à cet égard le premier chapitre de cette étude.

²⁵² Charles Bonn : « D'une émergence hybride, ou le roman familial de l'entre-deux langues » in Alfonso de Toro/ Charles Bonn (éd.) : *Le Maghreb writes back – Figures de l'hybridité dans la culture et la littérature maghrébine*. Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 2009. P. 20.

²⁵³ Abdelmalek Sayad : *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Paris, Le Seuil, coll. « Liber », 1999.

²⁵⁴ Tahar Ben Jelloun : *La plus haute des solitudes. Misère affective et sexuelle d'émigrés nord-africains*. Paris, Editions du Seuil, 1977.

²⁵⁵ Leïla Marouane : *Op. cit.* P. 22.

²⁵⁶ *Ibid.* P. 29.

l'alcool, était inculte et renvoyé à des rôles subalternes dans son exil français. Ce père que l'émigration a en quelque sorte émasculé puisque dépossédé de son autorité traditionnelle dans une société d'accueil qui ne lui présentait aucune estime devient pour son fils un modèle à ne pas suivre, un repoussoir. Ne pas finir comme son père, c'est ce qui conduira Mohammed, comme le montre la citation ci-dessus, à réussir ses études, à se travestir en bon français quitte à renier jusqu'à son nom et son origine et, au final, à embrasser une forme de schizophrénie culturelle. Et force est d'admettre que cette tactique a d'abord rencontré un certain succès, du moins pour ce qui est de la réussite scolaire puis professionnelle et sociale : « mon identité ainsi travestie, mon cheveu raidi, ma peau éclaircie, je n'ai pas eu à pâtir de discriminations dues à mes origines. »²⁵⁷ Nous voilà ici confrontés à une pratique radicale de la *mimikry coloniale* dont parle Bhabha. Selon lui :

(...) colonial mimicry is the desire for a reformed, recognizable Other, as a subject of difference that is almost the same, but not quite.²⁵⁸

Le mimétisme colonial exige donc de l'Autre radical qu'est le colonisé de parfaitement s'intégrer au nouveau système qu'on lui dicte, ce qui ferait de lui un semblable du colonisateur, mais « pas tout à fait ». Du point de vue du colonisé, le fait de se livrer à une telle *mimicry* peut avoir différentes raisons : elle peut lui être imposée par la force ou il peut la choisir dans un espoir d'ascension sociale par exemple. Dans tous les cas, cette intégration/assimilation a un effet non désiré puisqu'elle saborde le système même qui l'a faite naître. Si le colonisé est en mesure de s'adapter et de devenir presque le semblable du colonisateur, alors la différence hiérarchique qui sous-tend l'appareil colonial s'estompe, voire même s'effondre.

Bien qu'il ne s'agisse pas ici de l'imitation du colonisateur par le colonisé, les implications psychosociales demeurent : tout en subvertissant le principe fondamentalement raciste qui incite les banques à ne pas embaucher des arabes à des postes de responsabilité, Mohammed entérine et pérennise dans un même mouvement cette injustice qu'il désire contourner puisqu'il intègre complètement les codes de l'Autre et rejette ceux de sa culture d'origine. Ce rejet ne va bien entendu pas sans une grande part de honte voire de haine de soi, en réalité le prolongement de cette honte

²⁵⁷ *Ibid.* P. 24.

²⁵⁸ Homi K. Bhabha : *The Location of Culture*. London/ New York, Routledge, 1994. P. 122.

éprouvée lorsque le père balbutiait son « petit-nègre » dans les administrations où Mohammed lui servait de scribe et d'interprète.

Mohammed représente ainsi une forme prototypique poussée à l'extrême de l'immigré en mal de repères et de reconnaissance. Chez lui, la honte de soi et le désir d'assimilation vont de paire avec un profond ressentiment envers la société française qu'il entend subvertir par sa *mimikry* outrancière, considérant sa réussite comme un ultime pied-de-nez au racisme ordinaire, alors même qu'il fait tout son possible pour intégrer cette même société et en devenir un membre respectable, indiscernable des autres. C'est ainsi que, lorsqu'il a enfin obtenu l'appartement de ses rêves à Saint-Germain-des-Prés, il se dit solennellement : « Il est des nôtres ! Tu es des leurs. Je suis des vôtres. »²⁵⁹ Ce qui répond à une des premières phrases du roman : « Paris brille pour les autres. Tu ternis chez les tiens. »²⁶⁰ On pourrait ainsi dire que la plupart des actions de Mohammed ont pour objectif ultime de devenir un de ces « autres » pour qui Paris brille, ce qui le contraint à littéralement devenir un autre.

S'il a réussi à parfaitement s'intégrer sur le plan social, sa vie intérieure et, en particulier, sa manière de vivre son identité masculine demeurent fortement perturbées. Il a certes renié le traditionalisme de sa jeunesse mais n'a pas osé le dire à sa mère et il n'est pas pour autant parvenu à embrasser la conception « française » de la masculinité telle qu'il la comprend. Il se veut un hédoniste libéré, « ni dieu ni maître, ni femme ni enfant »²⁶¹, qui cumulerait des affaires d'un soir, de préférence avec des femmes occidentales :

Car, je tiens à le souligner ici, je n'avais d'yeux et de désir que pour des Blanches, des habituées de la pilule et du préservatif, libres de corps et d'esprit, de celles qui sciemment dans la joie et la bonne humeur sans scrupules et sans états d'âme s'acheminent vers le célibat à vie (...). De toute façon, même avec son consentement, je n'avais pas l'intention de profaner une musulmane, je n'y trouverais aucun goût (...).²⁶²

Tous les efforts de Mohammed semblent converger vers cet objectif unique de devenir un « homme désormais pourvu d'un sexe sinon impie du moins laïque »²⁶³, ce qui signifie pour lui vivre une sexualité débridée après tant d'années d'abstinence qu'il impute à son éducation et à sa culture religieuse. Il ne s'en est cependant pas encore suffisamment éloigné pour pouvoir s'imaginer prendre du plaisir avec une femme

²⁵⁹ *Ibid.* P. 50.

²⁶⁰ *Ibid.* P. 11.

²⁶¹ P. 66.

²⁶² P. 57/58.

²⁶³ *Ibidem.*

ayant les mêmes origines que lui. Son désir, reflet de sa *mimikry*, ne semble se porter que vers des blanches, alors même que toutes les femmes avec qui il essayera d'avoir une aventure seront des Algériennes. Ce paradoxe cristallise la tension sur laquelle il tente de construire sa masculinité. Si, dans son discours, il dit vouloir atteindre à une forme de masculinité occidentale libertine qu'il ne connaît d'ailleurs que de seconde main, son comportement témoigne clairement de l'emprise des conceptions normatives dont il tente violemment de s'éloigner. Le masculin de Mohammed est donc en ce sens tragique qu'il représente l'impossibilité d'un entre-deux, d'une disharmonie trop grande qu'un individu seul ne parvient pas à outrepasser et qui a pour conséquence ultime un basculement inévitable dans la folie.

3.1.4 Masculin inclusif et son interaction avec le féminin

Après avoir décrit l'origine du masculin tel que les personnages principaux de *L'étoile d'Alger* et de *La vie sexuelle d'un islamiste à Paris* le vivent ou tentent de le construire, attelons-nous maintenant aux rapports spécifiques qu'ils entretiennent avec les femmes, qu'il s'agisse de leurs amantes ou de leur mère, en tant qu'ils sous-tendent leur postures spécifiques dans le spectre genré, à partir de l'idée centrale des études de genre que le masculin et le féminin sont interdépendants et se déterminent l'un l'autre.

3.1.4.1 Moussa le romantique

Dans son rapport aux femmes, Moussa tient également une position singulière qui semble pourtant être assez représentative d'une partie de la population algérienne. Moussa est fiancé depuis plusieurs années à Fatiha, qu'il aime sincèrement et dont la simple existence le console parfois de la misère généralisée : « Fatiha, ses grands yeux verts, le velours de son sourire... Moussa se sent propre tout d'un coup, juste de penser à elle, ça lave de la merde ambiante, dire que ça fait cinq ans... »²⁶⁴ Ils connaissent ensemble un amour réciproque, ils n'ont pas été choisis l'un pour l'autre par leurs parents. Pourtant, contrairement à ce qui peut se passer chez les *tchitchi*, Moussa et Fatiha doivent se plier à certaines traditions avant de pouvoir vivre leur amour en public, de se marier ou d'habiter ensemble. Premièrement, il est inconcevable pour Fatiha d'avoir des relations sexuelles avant le mariage, ce que Moussa accepte et respecte tout à fait, sans pour autant renoncer de son côté à tous les plaisirs de la chère :

Jeune fille de famille, Fatiha a tout de suite posé les limites : rien avant le mariage, OK, normal, j'ai accepté, tout pour elle, oui, normal, tout. Quand même deux ou trois flirts poussés, vérifier la marchandise, le reste c'est que du fantasme, du délire.

Mais c'est bon, le délire...

Pour baiser, pas de problèmes, il y a les filles de la nuit, les rencontres de peau, cages d'escaliers, buanderies, caves, terrasses. Mais c'est pas pareil, non, rien à voir, Fatiha c'est Fatiha, un point c'est tout.²⁶⁵

²⁶⁴ *Ibid.* P. 38.

²⁶⁵ *Ibid.* P. 49/50.

Ce passage à la première personne du singulier n'est pas sans quelques relents de misogynie. La métaphore « vérifier la marchandise » de même que la distinction entre les jeunes filles que l'on peut épouser et « les filles de la nuit », celles avec qui on peut faire l'amour avant le mariage, dénotent d'une inégalité flagrante entre hommes et femmes et reprend cette distinction classique de l'androcentrisme qui divise les femmes en deux groupes : les mères ou futures mères et les filles faciles. Cependant, de la même manière que dans le grand film de Merzak Allouache *Omar Gatlato*, la fanfaronnerie masculine était contrebalancée ou venait compenser une incapacité réelle à aborder et encore moins à séduire une femme²⁶⁶, Moussa se met ici en scène plus hardi qu'il ne l'est réellement. Alors qu'il en aurait eu l'occasion à différentes reprises, Moussa ne profite le plus souvent pas des groupies ou des autres femmes qui pourraient s'offrir à lui. Ceci n'arrive « qu'une seule fois » dans le roman, alors que la citation ci-dessus laisserait plutôt entendre qu'il s'agit d'une habitude.

A 36 ans, Moussa continue de jouer le jeu des fiançailles d'antan, par respect des traditions mais surtout des parents de Fatiha. Son frère Mohand, qui a pourtant un bon travail, a lui plus de 45 ans et ne peut toujours pas épouser sa fiancée de six ans, faute d'avoir un logement. On touche ici à un des points qui provoquent une remise en cause de la structure traditionnelle de la famille, du mariage et surtout des anciennes pratiques en Algérie. En raison de la crise du logement, due en grande partie à la démographique galopante, il n'est plus possible pour les familles qui ne sont pas immensément riches de mettre en place les conditions matérielles nécessaires à la reproduction des coutumes traditionnelles. Ne serait-ce qu'avoir un emploi, un appartement et suffisamment d'argent pour se payer une cérémonie de mariage est devenu un privilège que peu peuvent se permettre et qui conduisent à des situations absurdes comme celles de Moussa et de son frère. La virilité paroxystique des islamistes peut entre autres également s'expliquer par cette impossibilité pour beaucoup d'hommes de remplir les conditions matérielles de la masculinité arabo-musulmane pour des raisons qui sont hors de leur portée puisqu'endémiques à la faillite du système étatique algérien. Certains se réfugient alors dans une virilité compensatoire qui, sous couvert de motifs religieux, leur rendrait ce pouvoir qu'ils estiment avoir perdu. Ce sera d'ailleurs la rupture des fiançailles avec Fatiha qui

²⁶⁶ Voir à ce sujet les articles de Denise Brahimi et de Claudia Gronemann dans volume.

contribuera à pousser Moussa dans ses derniers retranchements jusqu'à l'explosion finale.

En attendant, les amoureux s'arrangent comme ils peuvent ; comme pour tout dans l'Algérie de *L'Étoile d'Alger*, on se débrouille. Il n'existe dans toute la ville qu'un seul endroit où il est toléré que des amoureux se tiennent la main et passent du temps ensemble, « Ryadh El Feth, réplique tiers-mondiste du forum des Halles de Paris »²⁶⁷ :

Esthétique uniforme des démocraties populaires, fascisme littéral, entre képi et turban.

La main dans la main, ils descendent vers l'arrêt de bus. La main dans la main n'existe qu'au bois des Arcades, ailleurs c'est interdit, les ragots, les islamistes. (...)

C'est comme ça, ils se voient deux fois par semaine, gentil. Le reste du temps, c'est des heures au téléphone avec des codes. Quand il y a de la famille autour d'elle : *il va faire beau demain* veut dire *je t'aime*. Les prénoms changent de sexe aussi : Fatiha fait semblant de parler à Habiba, une copine. Si c'est lui, Fatiha devient Habib, comme ça depuis cinq ans.²⁶⁸

A travers ces stratégies presque proustiennes de l'inversement des prénoms masculins et féminins, on peut déceler une forme d'amour romantique, au sens d'un amour passionnel et invétéré, code qui n'est pas forcément lié à l'image que l'on se fait de la masculinité algérienne. Même si l'amour courtois ou passionnel a également une longue tradition dans le monde arabo-musulman, du conte de Majdnoun et Leyla en passant par les poètes médiévaux jusqu'au raï d'aujourd'hui, l'idée que l'on puisse effectivement vivre et exprimer un tel amour en dehors de situations bien codifiées, comme la poésie et la chanson lyriques, ainsi que hors du cadre du mariage, ceci est une nouveauté. Mais la société n'est, dans son ensemble, pas encore prête à accepter ce type de relations, c'est pourquoi il faut ici encore s'arranger, se débrouiller, faire avec. De plus, il est frappant de constater que l'expression de sentiments amoureux ainsi que la mise à découvert d'une forme de vulnérabilité, qui va de paire avec l'amour-passion lorsqu'il est partagé par les deux amants, n'est pas ici contradictoire avec le masculin. Moussa, s'il empruntait encore des codes machistes dans la citation que nous avons analysée précédemment, se comporte plutôt comme un amoureux éconduit qui n'a pas honte de faire montre de ses sentiments. Il n'hésite pas à abandonner des attributs genrés habituellement associés avec la masculinité arabo-musulmane pour se livrer tout entier aux codes de l'amour-passion : perte de la

²⁶⁷ *Ibid.* P. 51.

²⁶⁸ *Ibid.* P. 52.

maîtrise de soi et de son environnement, sentimentalisme et expression d'intenses émotions. On imagine en effet mal les figures de pères étudiées dans le premier chapitre de ce travail se livrer à de telles effervescences de sentiments, à ce qui ressemblerait à leurs yeux à de la faiblesse et de la mièvrerie.

Mais cette masculinité en mouvement qu'incarne Moussa dans les deux premiers tiers du roman, c'est-à-dire cette conception intégrante du masculin qui allie des éléments empruntés aux codes occidentaux, arabo-musulmans ou de la mondialité contemporaine, elle ne peut être vécue que dans la résistance aux normes hégémoniques qui de toutes parts cherchent à s'imposer. Il y a bien sûr le poids des traditions, de la religion et de la famille. Mais la plus grande menace envers les stratégies d'émancipation individuelles est bien entendu l'intégrisme musulman. L'islamisme, même minoritaire, contraint tout le monde à devoir faire des concessions : « ailleurs c'est interdit, les ragots, l'islamisme ».

3.1.4.2 « Ô lumière des jours de sa mère »²⁶⁹

Comme nous l'avons déjà évoqué, la figure parentale centrale dans *La vie sexuelle d'un islamiste à Paris* est la mère. Non seulement détient-elle, en tant que matriarche, l'autorité ultime au sein de la famille (c'est par exemple elle qui décide de renvoyer une des sœurs de Mohammed en Algérie et elle devrait également avoir son mot à dire dans le choix de l'épouse de ses fils), mais, presque à la manière du père dans *Le passé simple*, elle s'est octroyé le rôle de garante des normes et de la tradition. A la différence près que le pouvoir qu'elle exerce, en particulier sur ses fils, a une dimension émotionnelle qui était complètement absentes du *Passé simple* ou de *La répudiation*. Elle n'hésite d'ailleurs pas à jouer la carte du chantage émotionnel auprès de Mohammed, comme lorsque celui-ci lui annonce qu'il va déménager de chez elle pour aller s'installer à Paris :

- Je veux juste être proche de mon travail...
- Et loin de ta mère. Tu n'as pas oublié pourquoi le Prophète, que le Salut soit sur lui, a évoqué trois fois la mère, n'est-ce pas ?
- Pour les souffrances qu'elle endure...
- Et dont n'ont pas idée les pères, a-t-elle poursuivi. Et sans la bénédiction de la mère, les enfants ne connaissent ni le bonheur sur terre ni le paradis céleste... (...)

²⁶⁹ *Ibid.* P. 59.

Aurais-je mis au monde des fils pour ce résultat ? Pour être achevée avant l'heure ? C'est cela que tu veux, prunelle de mes yeux ? Me tuer ?

Sortir des décombres.

Ne plus endurer tes jérémiades.

Ne plus supporter tes exigences de génitrice-de-fils.

Je veux vivre.

Li-bre.

Étais-je sur le point de lui balancer. Mais je n'en ai rien fait. Inutile de l'accabler.²⁷⁰

Choquée par l'annonce que « la prunelle de ses yeux » allait bientôt quitter le giron maternel, la mère invoque d'abord des arguments religieux dans l'espoir qu'ils le fassent changer d'avis. Quand ces derniers s'avèrent inefficaces, elle en vient à lui faire du chantage, à dire que son départ la tuerait. Si Mohammed n'est pas dupe de ses stratégies, il n'en est cependant pas capable, à 40 ans, de le lui faire savoir et, de peur de lui causer encore plus de peine qu'il ne l'a déjà fait, n'ose exprimer ses reproches à haute voix. Si Mohammed aime sa mère, il l'aime même « comme un fou »²⁷¹, il est également bien conscient du fait que c'est sa mère qui l'empêche de vivre sa vie comme il l'entend. Ainsi, il en est arrivé à mener une double vie : plus ou moins respectueuse des traditions que la mère incarne à Saint-Ouen alors qu'il est Basile Tocquard à Paris. Ce que sa mère ne sait pas, cela ne peut pas lui briser le cœur et une fois qu'il aura définitivement coupé le cordon ombilical en allant s'installer à Saint-Germain-des-Prés, il est persuadé qu'il pourra enfin être « libre » et enfin devenir cet homme qu'il désire être.

Ainsi, si des romans comme *Le passé simple* avait sacrifié la figure de la mère en la dépourvoyant de son rôle traditionnel de protectrice et d'ancrage émotionnel tel qu'on le retrouve par exemple dans les contes, *La vie sexuelle d'un islamiste à Paris* dépeint une mère qui a abusé de ce rôle jusqu'à maintenir ses fils dans un état de dépendance perpétuelle, du moins si l'on en croit Mohammed. A l'inverse de la mère chevrette dans le conte *La chevrette puissante*²⁷², qui protège ses petits d'un grand méchant loup conformément à sa position dans la structure familiale, la mère de

²⁷⁰ P. 154.

²⁷¹ Cf. « Car je tiens à souligner ici, et jusqu'à ce qui adviendra, qui devait advenir, j'aimais ma mère. Je l'aimais comme un fou. J'étais prêt pour elle à me jeter d'une falaise. Sous un train. A m'exploser à la dynamite sur la planète Mars. Si elle me l'avait demandé. » P. 84.

²⁷² Il s'agit d'un conte connu dans différents pays du Maghreb. Il est rapporté et analysé par Abdelwahab Bouhdiba dans : *L'imaginaire maghrébin. Etude de dix contes pour enfants*. Tunis, Cérès Editions, 1994. P. 33-44.

Mohammed est devenue une « louve qui ingère ses petits »²⁷³. Que cette comparaison revienne plusieurs fois au cours du roman n'est probablement pas un hasard : elle représente parfaitement cette mère qui outrepassa ses prérogatives, qui couve tellement ses petits qu'elle finit par les absorber ou tout au moins à leur inculquer l'idée qu'ils ne pourront pas survivre sans elle. Sans pour autant virer à l'inceste, cet amour maternel étouffant peut également prendre des formes dérangeantes, qui peuvent expliquer l'incapacité de Mohammed à séduire ou voire même à simplement communiquer avec des femmes. Par exemple, quand elle redouble d'éloges et d'affection envers son gendre Ali, anciennement Alain, qui s'est converti à l'islam quand il a épousé une des sœurs de Mohammed, celui-ci interprète les gestes et paroles de sa mère de la manière suivante : « Ou tout simplement essayait-elle d'aiguiser ma jalousie, *comme une amante celle de son aimé*. Ma mère dépossédée de sa jeunesse et qui, pour combler ce larcin, me confondait avec l'être qu'elle aurait dû aimer. »²⁷⁴ En tant qu'ainé, il est probable que Mohammed ait parfois pris la place de son père dans le cœur de sa mère et qu'elle ait projeté sur lui ses rêves et ambitions d'ascension sociale ou de réalisation de la famille idéale telle qu'elle se la représentait²⁷⁵. Le père, simple ouvrier chez Renault et, qui plus est, issu d'un milieu social inférieur au sien n'ayant pu combler ses désirs, Mohammed s'était ainsi retrouvé, par procuration, en charge de cette lourde responsabilité. Mais quelles conséquences concrètes cette relation envahissante a-t-elle sur Mohammed et sur la construction de son identité genrée ?

Comme nous l'avons montré, le père a fait office de modèle négatif sur la construction de l'identité masculine de Mohammed. En plus d'être en bas de l'échelle sociale et, par un effet de repoussoir, d'amener Mohammed à s'intégrer avec zèle à la société française, il n'a pas été en mesure de lui fournir un exemple d'une masculinité affirmée qu'il aurait pu émuler par la suite. Humilié voire émasculé par sa situation d'immigré ainsi que par sa femme, il finit par trouver refuge dans l'alcool et par mourir d'une cirrhose. Contrairement à ce que la psychanalyse prévoit, le surmoi de Mohammed n'est ainsi pas une intériorisation de la voix du père mais de celle de la

²⁷³ P. 96.

²⁷⁴ P. 123. C'est nous qui soulignons.

²⁷⁵ Non seulement souhaite-t-elle marier son fils à une jeune fille qu'elle estime digne de ce privilège mais elle a également planifié toute la vie de Mohammed. Cf. « Car ma mère avait espéré que mes économies serviraient à l'achat d'un pavillon en chic banlieue – Mais pas trop loin de Saint-Ouen, prunelle de mes yeux, recommandait-elle. D'une voiture Espace – J'aimerais quatre petits-fils, mon adoré, que ma maison résonne de leurs cris. » P. 68.

mère. Ceci se manifeste très concrètement puisque Mohammed entend en effet des voix : à son oreille droite, il entend la voix de sa mère qui lui fait des reproches et lui pointe chaque fois qu'il ne se comporte d'une manière qui n'est pas conforme avec les lois qu'elle incarne ; la voix qu'il entend dans son oreille gauche serait la voix de la société française telle qu'il la conçoit et l'invite à profiter de la vie et à se défaire de l'emprise de sa mère. De la sorte, Leïla Marouane souligne la dualité irréductible dans laquelle son protagoniste est fait prisonnier. Ces deux voix qui lui prêchent tout et son contraire seraient-elles le symptôme de la maladie mentale qui l'accable ou un moyen romanesque d'exprimer cette opposition binaire ? Si maladie mentale il y a, nous serions de l'avis qu'elle résulte précisément de cette dualité à laquelle il n'existe pas de dépassement dialectique.

Le surmoi de Mohammed, en tout cas pour moitié, est investi par la parole maternelle. Ceci se retrouve dans les diverses relations qu'il essaye d'engager auprès de femmes après avoir emménagé dans son appartement de Saint-Germain-des-Prés. Comme nous l'avons vu, il dit ne pas vouloir avoir d'aventures avec des femmes arabes. Il souhaite ne convoler qu'avec des femmes qui partagent sa nouvelle conception de l'amour et de la sexualité, vivre « dans le faste et le stupre »²⁷⁶. La première femme par qui il est attiré, la représentante de l'agence immobilière, est d'ailleurs une « blanche », aux « fesses aussi plates et viriles que ses épaules, mais non moins sexy et troublantes »²⁷⁷. Qu'il soit attiré par une jeune femme à l'apparence androgyne peut étonner mais peut également s'expliquer par le fait que les qualités propres selon lui aux femmes françaises libérées seraient l'apanage des hommes dans la stricte tradition au sein de laquelle il a été élevé. Il ne séduira pas plus cette Mademoiselle Papinot qu'il ne parviendra à consumer ses relations avec les autres femmes qu'il côtoiera. Par contre, toutes les autres femmes seront algériennes et au moins une d'entre elle, celle avec qui il connaîtra peut-être le plus un sentiment de proximité, correspondra parfaitement au genre de jeune fille que sa mère aurait souhaité pour lui : « Mais voilà que tu fréquentes une fille qui ressemble à s'y méprendre à celle du maire, que ta mère accueillerait avec des youyous à s'en arracher la glotte, a de nouveau chuchoté la voix à mon oreille gauche. »²⁷⁸ De même que Rachid dans *La Répudiation*, qui, bien qu'il ait adopté d'autres principes que ceux que

²⁷⁶ P. 35.

²⁷⁷ P. 34.

²⁷⁸ P. 194.

son père incarne, ne parvient pas à se défaire de l'emprise de ces normes et de ces valeurs, Mohammed ne s'est pas débarrassé du discours traditionaliste de la mère. Non seulement l'entend-il à son oreille droite mais, comme la voix à son oreille droite le lui fait remarquer dans la citation ci-dessus, il applique encore ses préceptes sans même s'en rendre compte, alors qu'il prêche le contraire et semble avoir fait tout ce qui était possible afin de se donner les moyens de vivre selon des normes qu'il se serait choisi lui-même. Il demeure ainsi ce dont il se plaignait dans la première partie du roman, à savoir un « homme enchaîné » :

Comme le veut la coutume de mes ancêtres, et jusqu'à mon mariage, j'aurais dû continuer de vivre entre les murs et sous les jupons de celle qui m'a donné et la vie et sa vie. Merci ma mère. (...) Qui suis-je ? Sinon une ombre ? Qui suis-je ? sinon un *homme enchaîné* ? Ainsi de suite jusqu'à ce que je m'aperçoive que je n'avais plus rien en commun avec les miens. Et qu'il ne me restait plus qu'à me faire la belle avec la ferme intention de *devenir un individu* qui décide et qui trace sa vie d'Occidental à plein temps et de plein droit.²⁷⁹

Certes, dans la partie parisienne de sa double vie, on pourrait tout d'abord croire qu'il n'a effectivement « plus rien en commun avec les (s)iens ». Mais, comme le prouvent cette voix à son oreille droite ou les femmes qu'il fréquente, il demeure « enchaîné » à son passé, son origine et, en premier lieu, à sa mère. Cette masculinité soi-disant occidentale à laquelle il rêve et qu'il entend vivre une fois sorti des « jupons » de sa mère, elle ne pourra jamais être la sienne, elle demeurera une masculinité d'emprunt et le masculin qui le caractérisera au quotidien ne s'apparentera ni à une posture médiane ni à un dépassement dialectique mais plutôt à une impasse existentielle, une forme de schizophrénie culturelle et genrée.

3.1.5 Masculin singulier contre masculin unique

Si les deux romans étudiés ici confèrent à la volonté de se façonner un masculin singulier en tant qu'individu une dimension tragique, c'est parce que ces tentatives se heurtent à des conceptions hégémoniques ou exclusives du masculin qui ne tolèrent pas que l'on sorte du rang. Dans l'Alger du début des années 90, le masculin postcolonial de Moussa est difficile à maintenir en raison de la pression grandissante qu'exerce l'idéologie intégriste. Le conflit entre masculinité traditionaliste d'après les normes que sa mère représente et la prétendue liberté que promet l'idée qu'il se fait de

²⁷⁹ P. 83/84. C'est nous qui soulignons.

la masculinité occidentale conduira Mohammed aux confins de la folie car ces deux modèles s'excluent l'un l'autre et, de plus, car il ne suffit pas de vouloir être quelque chose pour le devenir. La construction d'une forme singulière de masculin en tant que processus d'individuation ne signifie pas que l'on puisse choisir arbitrairement entre différents fragments identitaires. Pour Mohammed, les circonstances de cette construction ont fini par avoir le meilleur de lui.

3.1.5.1 L'impossible résistance

La plupart des approches qui se réclament des études de genre partagent la prémisse selon laquelle les identités genrées se fondent soit sur les discours dominants soit sur une pratique performative subversive de ces mêmes discours. C'est-à-dire qu'il existerait une norme par rapport à laquelle il conviendrait de se positionner, soit en accord, soit en divergence. Une société comme celle décrite dans *L'étoile d'Alger* pose la problématique des genres selon des termes différents. Il n'est en effet pas possible ici de clairement délimiter une tradition et d'autre part des transgressions de celle-ci car la redéfinition de la tradition est précisément l'un des enjeux premiers des tensions sociales qui ont conduit l'Algérie jusque dans les affres de la guerre civile. De quelle tradition parlerait-on ? Si l'on considère la tradition arabo-musulmane, s'agit-elle de celle que prône le FIS et qui n'a jamais existé sous cette forme par le passé ? Ou de celle réinventée par le FLN, dans un étrange mélange de socialisme progressiste, d'arabisation et de retour à des racines présumées ? Et qu'en serait-il de la composante berbère, violemment refoulée par le pouvoir ? Et que dire alors des traditions importées d'autres pays arabes dans la foulée du mouvement panarabique ou par les feuilletons et films égyptiens et des influences multiples de la culture populaire mondiale ou d'un progressisme inspiré par une certaine conception de l'Occident ? Qu'il s'agisse de questions de genre ou d'autres problématiques centrales, il serait fallacieux de supposer un discours dominant bien défini qui servirait de modèle effectif dans cette Algérie que nous dépeint Chouaki. On y croise pêle-mêle des femmes féministes, qui descendent dans la rue manifester pour leurs droits, qui ont fait des études, ont un emploi prestigieux (comme la sœur de Moussa qui est professeur de mathématiques) mais qui sont contraintes de rester vivre chez leurs parents tant qu'elles ne sont pas mariées ; des hommes comme Moussa justement, qui se veulent

les dépositaires et les innovateurs de la culture kabyle tout en prenant pour modèles Michael Jackson ou Prince, alors même que leurs pratiques de la masculinité ne correspondent pas, c'est le moins que l'on puisse dire, aux représentations classiques de la virilité algérienne... Certaines anciennes règles de vie sont respectées, comme nous avons pu le constater précédemment, d'autres non, même chez les islamistes, car certains ne lésinent pas sur l'alcool ou la débauche sexuelle par exemple. Et il existe bien une forme très rigide, univoque et essentialiste de la masculinité islamiste, qui tend d'ailleurs à devenir hégémonique et avec laquelle il faut composer, mais elle est également lézardée par des manquements rachetables ou hypocritement justifiés ; comme pour ces jeunes hommes, islamistes par désespoir que Chouaki appelle « les teneurs de mur » parce qu'ils passent leurs journées adossés aux murs de la cité, qui tentent d'oublier leur malheur dans l'alcool : « nouveaux teneurs de mur, jeune relève, savent plus, un jour islamistes, un jour zombretto, souvent les deux : zombretto-islamisme »²⁸⁰.

A l'inverse par exemple du roman d'Abdellah Taïa analysé dans le troisième chapitre de cette étude, où le substrat de la tradition est assignable et définissable - c'est-à-dire qu'on y retrouve *une* certaine tradition arabo-musulmane, que l'on peut décrire, avec un système de valeurs et de représentations – *L'étoile d'Alger* met plutôt en scène des faisceaux de traditions qui se croisent, coexistent ou, de manière accrue alors que les violences explosent, s'affrontent. On peut d'ailleurs, dans ce contexte, comprendre l'islamisme comme l'expression la plus extrême d'un désir d'ordre, de clarification de valeurs, un retour à une origine présumée ; autre point commun de l'intégrisme avec les fascismes de la première moitié du XX^e siècle. L'islamisme n'est pas un discours dominant, c'est un discours qui tente d'imposer son hégémonie et qui, par la menace de violence physique et symbolique qu'il crée, parvient à des effets même en-dehors de ses rangs. On évite ainsi de se comporter ou de s'habiller d'une manière qui choquerait les islamistes, non parce qu'on partage leurs valeurs mais parce qu'on a peur de devenir les cibles de leur violence erratique et démesurée.

Le roman met en scène l'usure de Moussa face au cruel réel de son pays. Au début encore vindicatif, décidé à vivre selon ses propres termes, il finira par ne plus pouvoir supporter le monde qui l'entoure. Le lecteur a été prévenu dès le début d'une des raisons qui pousse les Algériens à rallier les rangs des islamistes, dans cet épisode où

²⁸⁰ *Ibid.* P. 175. Le zombretto est un mélange d'alcool à brûler et de sirop de grenadine, mélange très populaire car bon marché, facile à se procurer et très efficace.

Moussa passe à proximité d'un attroupement islamiste devant la mosquée Kaboul. Un imam y hurle des messages apocalyptiques et menaçants à l'encontre de leurs boucs-émissaires privilégiées :

Pleine de venin, la voix redouble d'hystérie, proclame le Djihad sacré, en finir une bonne fois pour toutes avec le pouvoir impie, les communistes, les laïcs mangeurs de porc, les femmes, les hypocrites, et avec tout ce qui n'est pas *correctement* musulman.

Moussa est pris de nausée, son pouls s'accélère.

En traversant la foule des fidèles, quelqu'un le tire par le bas de sa veste. Nom de nom, mais c'est Yacine, le batteur du groupe Mitidja ! Islamiste lui aussi ?²⁸¹

En plus de prétendre au pouvoir politique, l'idéologie islamiste a vocation à s'immiscer dans tous les domaines, des habitudes alimentaires aux codes vestimentaires, en passant bien sûr par les genres. Elle offre une échappatoire aux virilités frustrées et une réponse aux peurs suscitées par les changements sociaux rapides des dernières décennies. Les femmes qui ne se laissent pas soumettre sont les premières victimes et l'on sait bien que, dans les pires moments de la guerre, le seul fait de porter une jupe pouvait se transformer en motif de meurtre. La pression sociale exercée contre les femmes, sous forme de regards en biais et d'insultes qui peuvent aller jusqu'à la violence physique, trouve également un pendant chez les hommes, ce dont témoigne le parcours de Moussa mais aussi, par prolepse, celui du jeune Yacine que Moussa croise devant la mosquée.

Le discours islamiste, qui s'approprie en le pervertissant un discours religieux et traditionaliste, ce qui le rend plus difficilement attaquant, véhicule une « masculinité hégémonique », pour parler avec Connell, c'est-à-dire qui tend à vouloir éradiquer, déchoir ou rejeter dans les marges toute autre conception de la masculinité. Ainsi, être différemment un homme dans l'Algérie décrite par Chouaki, ce n'est pas seulement une performance subversive ou une simple transgression mais un acte de résistance performative à la portée politique encore plus grande. C'est un effort constant, qui demande à celui qui le fait un très grand courage. Et la force nécessaire à cette résistance devient de plus en plus difficile à trouver au fur et à mesure que tout autour de soi empire, que beaucoup quittent le pays ou passent dans le camp adverse. Moussa le sait d'ailleurs bien et explique le revirement de Yacine, lui qui fut le « play-boy de

²⁸¹ *Ibid.* P. 31.

la Madrague, le plus grand descendeur de vin rouge et de crevettes, le meilleur danseur de bop de Tipiza »²⁸² de la manière suivante :

En fait Moussa comprend : Yacine a *fatigué*.

En fait, c'est comme ça que tu tombes islamiste, c'est quand tu *fatigues*. De rêver, d'aimer, de vivre. Les meilleurs copains sont tombés comme ça, à force de *fatiguer*, tu peux plus rien voir venir.²⁸³

L'islamisme n'est pas qu'une idéologie à laquelle on adhère nécessairement par pure conviction. Comme le montre très bien le roman, il use parfois plus les gens qu'il ne les convainc, en leur proposant une vision du monde toute faite qui leur épargne tout effort. La vie de tous les jours étant une bataille constante, en particulier pour les plus démunis et pour ceux qui tentent tant bien que mal de résister à l'oppression des conditions matérielles et du fascisme vert, certains, « fatigués », abandonnent, à bout de souffle et se laissent aller. Peu importe au demeurant qu'il s'agisse d'un constat sociologique véridique, que l'on pourrait vérifier par exemple par des statistiques, car ce mécanisme est celui de tout mode de pensée fascisant qui cherche à imposer son hégémonie. La descente aux enfers et le ralliement final de Moussa à la cause qu'il combattait si ardemment auparavant représente donc aussi l'échec d'un masculin qui ne correspondait pas à la masculinité à tendance hégémonique que l'islamisme voulait instaurer dans tout le pays : « Fatigué, Moussa laisse tomber, oui c'est comme ça que ça commence sûrement, quand tu *fatigues* »²⁸⁴, peut-on lire, peu de temps avant que Moussa ne craque définitivement. Après s'être prostitué auprès d'un employé de l'ambassade de France pour obtenir un visa et qu'il est à deux doigts d'enfin avoir tous les papiers qu'il lui faut pour émigrer, Moussa entre dans une rage folle lorsqu'on lui reproche de couper la longue queue devant l'ambassade. Complètement hors de lui, dans une sorte de crise de violence où s'exprime toute une vie de frustration, Moussa tue un homme. Un bref épilogue s'en suit et raconte comment Moussa, maintenant en prison, a rejoint les rangs du FIS, proclame le Djihad et fomenté des attentats : « (...) à force de *fatiguer*, tu peux plus rien voir venir. »²⁸⁵

²⁸² *Ibid.* P. 32.

²⁸³ *Ibidem.* Les italiques sont dans le texte original.

²⁸⁴ *Ibid.* P. 159. Les italiques sont dans le texte original.

²⁸⁵ *Ibid.* P. 32.

3.1.5.2 Mohammed ou Basile : une schizophrénie au masculin

Souvenons-nous de ce que Mohammed disait dans un passage que nous avons cité précédemment et dans lequel il explique pourquoi il doit quitter l'appartement familial pour aller vivre dans le très chic Saint-Germain-des-Prés : « (...) je n'avais plus rien en commun avec les miens. Et qu'il ne me restait plus qu'à me faire la belle avec la ferme intention de *devenir un individu* qui décide et qui trace sa vie d'Occidental à plein temps et de plein droit. »²⁸⁶ Il nous dit donc ici très clairement qu'il entend poursuivre ce processus d'individuation qu'il a déjà engagé quand il a décidé de s'éclaircir la peau, de se défriser les cheveux et de changer légalement de nom. Bref, de devenir Basile Tocquard, un bon français comme les autres, qui ne souffre pas de discrimination et qui est véritablement libre. Car, selon lui, seul un « occidental » peut être véritablement libre. Ainsi, pour Mohammed, se construire ne voulait pas dire « devenir qui l'on est », selon la formule de Nietzsche, mais devenir un autre, tout en maintenant les apparences pour le reste de sa famille, vivant par conséquent dans un grand écart permanent. Est-ce dès lors étonnant que la première phrase du livre qu'il essaye d'écrire soit : « Il vivait dans la crainte de l'effondrement »²⁸⁷ ?

A la source de cette décision de devenir un autre, il y a bien entendu cette honte du père et plus largement de l'origine dont nous avons déjà parlé et qui est également une forme de honte de soi. Ne pas vouloir devenir comme ce père, humilié par sa femme et sa condition d'immigré, c'est ce qui a poussé Mohammed à vouloir réussir, à l'école puis dans le monde du travail. Il est très intéressant de noter que le roman n'insiste pas longuement sur cet aspect de sa vie. On imagine bien qu'un livre dont le personnage principal serait un immigré s'étendrait sur cette incroyable réussite qui, malheureusement, demeure rare, aujourd'hui encore. Au moment où l'intrigue commence, Mohammed est déjà Basile, c'est-à-dire qu'il a déjà réussi socialement et son parcours ne nous est que brièvement esquissé. L'action du roman débute en réalité quand il décide de quitter Saint-Ouen et « les jupons » de sa mère et qu'il loue un appartement Rue Saint-Placide, dans le très chic quartier de Saint-Germain-des-Prés. Cela fait alors déjà environ quinze ans que Mohammed vit cette double vie sociale : Basile au travail et pour quelques rares personnes, dont une de ses sœurs que la mère a reniée parce qu'elle s'est mariée avec un français ; Mohammed pour sa mère, sa

²⁸⁶ *Ibid.* P. 84. C'est nous qui soulignons.

²⁸⁷ *Ibid.* P. 267.

famille et le reste du quartier. Mais en l'absence de modèle viable, comment construire ce Basile ? Paradoxalement, Mohammed voit à plusieurs reprises dans le roman un parallèle entre sa situation et celle des femmes algériennes, ou du moins prend-il exemple sur elles et s'inspire de leur courage à s'émanciper. Sur une des femmes qu'il rencontre au Café de Flore, il dit par exemple :

Sa seule présence sur cette terrasse m'avait tellement conforté dans mon aptitude au plaisir et à l'émerveillement. Autrement dit, le peu de doute qui subsistait quant à ma dissidence, grâce à elle, grâce à son propre affranchissement, non pas d'une mère et d'un frère, mais de toute une société, s'était volatilisé.²⁸⁸

Conscient du fait que les obstacles que les femmes ont à surmonter sont encore bien plus ardues que ceux qui s'imposent à lui, il est profondément touché par celles qui parviennent à se libérer des circonstances. Mais il est vrai que Mohammed, dans de nombreux domaines dont ceux de l'amour et de la sexualité, est un grand enfant de 40 ans qui doit apprendre à s'émanciper de sa mère. Le problème réside cependant dans le fait que le reniement total d'une identité au profit d'une autre, d'une forme de masculin pour une autre, n'est pas un simple processus d'affranchissement mais contient déjà en soi les germes de la chute finale.

Tout au long du roman, Mohammed est confronté à différents discours sur le masculin qu'il essaye en vain soit de réfuter intégralement, soit de s'approprier. Un de ses modèles dans ce processus de construction identitaire est son cousin Driss qui, d'après ce que Mohammed nous en dit dans un premier temps, serait une sorte de libertin musulman, bigame, qui a su tirer profits et du masculin occidental et du masculin arabo-musulman. Quand son cousin est d'ailleurs attaqué pour cette manipulation des traditions, Mohammed rétorque : « Un vrai musulman, un vrai islamiste est un hédoniste... »²⁸⁹ Cette assertion peut paraître contradictoire car la transformation que Mohammed a entamé n'a de sens que parce que, selon lui, la tradition qui l'a enfanté l'empêche de vivre librement ses désirs et sa sexualité. Alors, comment expliquer que Driss, qui affirme être un bon musulman, puisse faire toutes les expériences dont Mohammed est privé sans avoir à abandonner les conceptions génériques de sa culture d'origine ? C'est parce que Driss n'interprète pas la tradition de la même manière que Mohammed, qui est certes fort érudit en matière religieuse, mais pour qui la tradition, c'est surtout sa mère. Le masculin traditionnel que

²⁸⁸ *Ibid.* P. 111.

²⁸⁹ *Ibid.* P. 217.

Mohammed veut fuir n'existe pas pour Driss. Il exhorte d'ailleurs Mohammed à enfin se comporter en homme quand il lui dit :

Il serait temps que tu t'y mettes (= à avoir des rapports sexuels), mon vieux, que *tu vives comme un homme, un vrai*, et que tu commences à t'exercer pour honorer tes houris qui, j'en suis sûr, attendent de pied ferme un beau gosse comme toi. Comme dit mon proverbe préféré, afin de satisfaire les perles du Paradis, satisfaisons les ordinaires d'ici. Un petit *bismillah*, et hop, ni vu, ni connu, ni puni !

La vie est trop courte cousin...²⁹⁰

Puisque « dans notre religion, le sexe plaide non coupable »²⁹¹, Driss ne perçoit pas la sexualité comme étant impure ou l'acte sexuel comme étant une transgression, mais au contraire comme une célébration. Il est bien évident qu'il accommode la religion et la tradition d'une manière utilitariste voire manipulatrice pour justifier ses comportements (par exemple sa pratique de la polygamie) mais toujours est-il qu'il contredit la thèse de Mohammed, selon laquelle ce serait son origine qui l'obligerait à ne pas devenir l'homme qu'il veut être. On devine donc que la gêne et le sentiment de culpabilité que Mohammed associe à l'amour et à la sexualité n'ont peut-être pas tant à voir avec de quelconques normes religieuses ou culturelles, mais avec d'une part avec la structure et les dynamiques familiales et, d'autre part, avec ses propres démons. Si Driss encourage Mohammed à vivre « comme un homme, un vrai », c'est d'ailleurs précisément parce qu'il est d'avis que ce dernier ne se comporte pas conformément aux canons du masculin arabo-musulman. Il l'encourage même à avoir des rapports sexuels avec des femmes qui ne seraient pas son épouse au nom de la religion ! Dans le développement de son identité masculine, Mohammed ne subit donc pas uniquement des déterminations socioculturelles extérieures mais il apparaît clairement, à travers sa relation avec Driss de même que dans les différents échanges qu'il a avec des femmes, que ses échecs dans la performance d'un masculin occidental décomplexé prennent racine dans une blessure intérieure.

D'autre part, le poids d'une certaine forme hégémonique de masculinité qui, par exemple, impose qu'on ne puisse pas afficher des signes de faiblesse, pèse sur Mohammed. Il doit ainsi prendre des somnifères en cachette : « Car un homme, un vrai, chez nous, dans ma famille en tout cas, n'a pas besoin de subterfuges de ce genre

²⁹⁰ *Ibid.* P. 77. C'est nous qui soulignons.

²⁹¹ *Ibid.* P. 76. Le passage se poursuit ainsi : « (...) un musulman (est) tenu de s'adonner aux plaisirs de la chair qui ne sont pas une transgression, comme tu le dis, mais une offrande du Très-Haut, s'indignait-il de plus belle. » *Ibidem*.

et encore moins de consulter ceux qui les prescrivent. »²⁹² Le dominant est en quelque sorte dominé par sa domination, c'est-à-dire que Mohammed ressent les contraintes qui vont de paire avec sa condition masculine, et en particulier de fils aîné, comme une oppression, comme une entrave à un devenir qu'il souhaiterait plus libre dans la mesure où il n'aurait plus à devoir correspondre à des standards inatteignables. Mais il sait aussi que ceci est encore plus fort dans sa famille. D'ailleurs, vers la fin du roman, quand il ne parvient plus à maintenir ce grand écart et qu'il sombre dans la folie, la voix de sa mère à son oreille droite se fait de plus en plus insistante et l'incite à retrouver le droit chemin d'un masculin convenable et l'engage à essayer d'épouser cette jeune fille avec qui il avait eu une brève relation platonique : « Sois un homme, un vrai, a sifflé la voix à mon oreille droite. Et si j'étais en train de devenir fou ? »²⁹³ Cet appel à retrouver une forme de masculin plus en phase avec les principes de son éducation, c'est-à-dire en phase avec ce que sa mère attend de lui, constitue la première étape vers sa chute finale quand, dans le dernier chapitre du roman, se manifeste l'ampleur du trouble de genre qui le frappe. Le personnage de la mère se trouvera nuancé au point qu'il deviendra difficile de savoir si elle a vraiment existé de la manière dont Mohammed la présentait. Dans une ultime tentative de cohésion mentale, il essaiera de retrouver son identité perdue. Comme Moussa, bien qu'à un degré moindre, lui aussi craquera et cédera à une illusion du retour à une identité simple de bon musulman. Finit-il interné de force ? Dans une crise de nerfs ou dans un épisode psychotique ? Le récit que nous venons de lire est-il une pure élucubration ou une tentative « d'identité narrative »²⁹⁴ qui aurait échoué ? Sur ce point, le roman ne donne pas de réponse mais, qu'il décrive un délire ou une confession sincère nous importe peut-être moins que le récit du masculin qu'il contient : un récit d'un masculin qui ne peut se construire en raison d'une situation hybride intenable, d'un grand écart constant entre des horizons d'attente opposés et d'une subjectivité incapable de lier les divers fragments identitaires qui le constituent.

²⁹² *Ibid.* P. 46.

²⁹³ *Ibid.* P. 229.

²⁹⁴ Le concept est de Paul Ricœur. Cf. Paul Ricœur : *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, 1990. En particulier le chapitre : « Le soi et l'identité narrative », p. 167-198.

3.1.6 Conclusion sur le masculin tragique

Moussa rêvait de devenir une star de la chanson kabyle et a fini meurtrier puis islamiste. Mohammed voulait dépasser sa condition d'immigré, devenir un homme libre et un libertin à l'occidentale, mais le « Sultan de Saint-Germain » n'eut jamais l'occasion de monter sur son trône. Tous deux s'étaient fixés comme objectif de devenir des individus et d'incarner un masculin singulier. Pourtant, rattrapés par l'histoire, les circonstances ou leur passé, ils ne furent pas en mesure d'affirmer leur singularité. Moussa est devenu ce qu'il haïssait, à savoir un intégriste qui commandite des meurtres depuis sa prison. Mohammed, s'il ne tombe pas aussi bas, est lui aussi rappelé par ces voix de sirènes qui lui promettent que tout deviendra plus simple s'il se laisse aller à un retour à l'identité originelle perdue. Mais en quoi ces parcours sont-ils précisément tragiques ? Et dans quelle mesure est-ce l'identité masculine singulière qu'ils essayent de se créer qui entrainerait la tragédie, serait en quelque sorte une *hybris* ?

Si l'on en croit Peter Szondi, c'est le principe même de l'individuation qui est chez un grand nombre d'auteurs considéré comme étant le véritable moteur du tragique : « Wie Schopenhauer und später Nietzsche erachtet in Hegels Nachfolge auch Hebbel das Individuationsprinzip als den eigentlichen Grund des Tragischen. »²⁹⁵ Dans un autre passage, il précise quels mécanismes font que la volonté d'individuation se confrontant au tout dont il est issu se trouve à la base de ce que l'on appelle tragique :

Das Drama stellt den Lebensprozess an sich dar. Und zwar (...) in dem Sinne, dass es uns das bedenkliche Verhältnis vergegenwärtigt, worin das aus dem ursprünglichen Nexus entlassene Individuum dem Ganzen, dessen Teil es trotz seiner unbegreiflichen Freiheit noch immer geblieben ist, gegenübersteht.²⁹⁶

Ainsi, ce qui est à l'origine du conflit tragique entre l'individu et le groupe est que l'individu dispose d'une certaine liberté. Par liberté ici, il ne faut pas comprendre la liberté de faire ce que l'on veut. Mais, un petit peu comme chez Spinoza, il s'agit de la vérité de comprendre, de savoir et d'essayer d'agir en conséquence. Pour Œdipe par exemple, le savoir que l'oracle lui donne le pousse à agir en conséquence pour essayer d'éviter de tuer son père et d'épouser sa mère. Dans ce cas, c'est le destin qui le rattrapera et il sera amené, malgré lui et contre sa volonté initiale, à commettre ces crimes qu'il avait tant fait pour éviter. Dans d'autres conceptions du tragique, où le

²⁹⁵ Peter Szondi : *Versuch über das Tragische*. Frankfurt-am-Main, Insel-Verlag, 1961. P. 43.

²⁹⁶ *Ibid.* P. 41.

héros commet une *hybris*, et qui nécessite de la part du héros d'être effectivement libre, conformément par exemple aux concepts de sujet qui se développent à partir du XVIIIème siècle, le tragique peut précisément naître de ce que l'individu entreprend au nom de cette liberté et qui va à l'encontre de l'intérêt du groupe. La chute tragique de ce type de héros correspond alors à la nécessité pour le groupe de punir les transgressions qui en menacent la cohésion.

C'est à notre avis dans ce sens que « la chute suave »²⁹⁷ de Moussa et le délire final de Mohammed sont authentiquement tragiques. L'un comme l'autre se sont heurtés à la résistance du groupe face à leurs tentatives d'individuation. La fatigue dont parle Moussa, qui en ont fait céder tant devant l'islamisme, c'est cet effort constant qu'il faut maintenir pour persévérer dans son parcours individuel. Essayer de vivre son identité masculine autrement alors que tous les jours il faut résister aux insultes et à la pression sociale d'entrer dans le rang a été une tâche trop difficile pour lui. L'islamisme, conforté socialement par son recours à la religion et donc plus ardu à contrer sous peine de passer pour un mécréant, fournit un confortable refuge. On n'a dès lors plus à faire d'effort si ce n'est suivre. En ce sens, *L'étoile d'Alger* propose d'après nous une tragédie algérienne du masculin : l'*hybris* commise par Moussa, cela a été de vouloir être un homme autrement, de s'engager sur un processus d'individuation que l'époque et le lieu ne permettaient pas.

Leïla Marouane propose quant à elle une identité masculine tragique dans le sens où Mohammed s'était lancé sur un chemin qui ne pouvait le mener qu'à se perdre. Après avoir été un musulman traditionaliste dans sa jeunesse, sa décision de virer de bord à 180° pour devenir un Français libre et libertin, c'est-à-dire de réfuter une norme pour en adopter une autre, l'a placé dans une situation de conflit avec deux collectivités qui finirent par se manifester en lui sous la forme de ces voix contradictoires qu'il entend à ses oreilles. La fin du roman peut laisser entrevoir le récit de Mohammed comme étant peu fiable mais il n'en demeure pas moins que son processus d'individuation, à la fois contre sa mère, mais aussi dans une espèce d'intégration factice à la société parisienne puisqu'il n'est accepté, par exemple dans son travail, que parce qu'il se déguise en bon français, constitue là aussi la source de ce qui entraînera sa chute. Être tel qu'il entendait le devenir n'est tout simplement pas possible et Mohammed ne parvient pas à surmonter les contraintes qui s'imposent à

²⁹⁷ Aziz Chouaki : *Op. cit.* P. 150.

lui, peut-être surtout parce que son projet initial d'individuation, basé sur la honte de soi et le déni des origines, était dès le départ condamné à échouer.

Ces deux textes ne dépeignent ainsi pas des versions du masculin ouvertes et inclusives, couronnées de succès et conduisant à l'épanouissement dans l'éloge de la différence et de la singularité. Les transgressions de genre, si elles permettent de petit à petit faire évoluer les choses, n'en sont pas moins parfois punies lourdement par l'ordre social. L'étude de ces textes nous montre que, si une ouverture des normes de genre est nécessaire, la subversion et la transgression des discours et pratiques établis a beau être connotée de manière positive par la recherche et, au-delà par un certain public, certains contextes, comme l'Alger des années 90 ou la blessure de l'immigration, condamnent ceux qui commettent l'*hybris* à payer un fort tribut.

3.2 Ouvroir de masculin potentiel – Mohammed Dib et Rachid Boudjedra.

En dérivant le titre de cette partie de l'Oulipo, ce sur quoi nous voulons insister est le fait que certains textes ouvrent selon nous les définitions et représentations du masculin au-delà des principes normatifs, qu'ils soient inspirés par la tradition, comme c'est le cas dans *Les 1001 années de la nostalgie* de Rachid Boudjedra ou qu'ils dépendent de clichés et de stéréotypes concernant l'immigration, comme on l'observe chez Mohammed Dib dans *Habel*. Ces deux textes, quoique qu'extrêmement différents l'un de l'autre, déplacent à leurs manières la question du masculin et des identités masculines qui en découlent. Boudjedra, par une relecture ludique de la tradition arabo-musulmane et le recours à un style foisonnant proche du merveilleux, renverse les débats parfois aporétiques sur le respect de la tradition et soumet au lecteur une expérimentation joyeuse autour d'un substrat culturel ouvert et non normatif. L'écriture de Dib quant à elle, onirique jusqu'à en devenir inquiétante, met en scène un personnage d'immigré qui, s'il est contraint de se confronter à ses origines et au système socioculturel dont il est issu, n'est en rien limité par celui-ci. Et bien que le roman ne soit pas emprunt de cet élan jouissif qui traverse *Les 1001 années de la nostalgie*, et qu'il se termine par une forme de perdition dans la passion amoureuse, il n'en est pas moins un remède contre tous les dogmatismes qu'il combat par le biais d'une esthétique de l'ambiguïté.

3.2.1 Mohammed Dib, *Habel*

On pourrait être surpris de ne pas trouver plus de textes de Mohammed Dib dans cette étude. Non seulement parce que Dib est indéniablement un des plus grands écrivains algériens, de même qu'un des plus grands écrivains de langue française de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle, mais aussi parce que son œuvre prolifique est peuplée de personnages masculins peu conventionnels. Nous pensons par exemple aux textes du « cycle nordique », comme *L'infante maure* ou *Le sommeil d'Eve*, qui présentent des figures de père fort différentes des ogres patriarcaux de *La répudiation* ou de *Messaouda*. Cependant, dans le cadre théorique et méthodique qui est le nôtre, il faut se demander dans quelle mesure ces romans relèvent de notre problématique. A notre sens, circonscrire un auteur à son pays d'origine et rapporter tous ses écrits au système de référence dont il est issu consiste parfois à plaquer une grille de lecture sur un texte qui ne l'appelle pas en raison d'une forme de déterminisme social. Si, dans des grands textes allant du *Passé simple* à *La vie sexuelle d'un islamiste à Paris*, le substrat culturel maghrébin est explicite et qu'une analyse se rapportant à celui-ci s'impose, ce n'est que rarement le cas des écrits de Dib à partir de la fin des années 60. Ces derniers s'inscrivent plutôt dans une poétologie, certes ancrée dans un contexte postcolonial, mais si personnelle et parfois si abstraite et aux limites du fantastique qu'il n'est guère opportun de les lire à partir du seul prisme maghrébin. D'autre part la déterritorialisation du sujet à travers des personnages sans nom ou ayant des noms non assignables à une culture (cf. *Les terrasses d'Orsol*) nous invite à ne plus sans cesse ramener les textes maghrébins à un espace qui les définirait nécessairement. Ce phénomène se retrouve d'ailleurs chez d'autres écrivains maghrébins comme Abdelkébir Khatibi (cf. par exemple *Un été à Stockholm, Féerie d'un mutant*) ou Abdelwahab Meddeb qui ont eux aussi brisé les horizons d'attente de beaucoup de lecteurs en s'extrayant des espaces classiques de la littérature maghrébine et ont ce faisant subverti les modalités d'interprétation qui renvoient toujours ces auteurs à leur pays de naissance. Ils rendent ainsi définitivement obsolète la logique binaire du centre et de la périphérie qui peut paradoxalement tendre à se maintenir si l'on n'appréhende les auteurs dits postcoloniaux qu'à partir du cadre sociopolitique qui les a vus naître. Dans le cas de Mohammed Dib, cette réduction du regard critique

est d'autant plus dommageable que cette déterritorialisation de l'écriture est encore plus radicale et a d'ailleurs commencé très tôt. Charles Bonn explique de la sorte les abus interprétatifs dont l'œuvre de Dib fut la victime :

C'est en assumant mieux que tout autre cette marge constitutive de l'expérience littéraire en ce qu'elle a de plus affolant que Mohammed Dib est devenu l'écrivain maghrébin le plus grand, mais aussi le plus mal lu : le lieu depuis lequel s'énonce la parole littéraire est innommable. Il est cette "rive sauvage" qu'annonçait dès 1964 le titre de son roman le plus déconcertant de l'époque. Il est ce "rien" vertigineux qui récuse toute localisation géographique ou sémantique prédéfinie.²⁹⁸

C'est donc la raison pour laquelle nous ne traiterons pas ici d'autres chefs d'œuvre de Dib comme *Cours sur la rive sauvage* même s'il y aurait encore beaucoup à dire sur ce roman. Et si *Le sommeil d'Eve* ou *L'infante maure* par exemple mettent en scène des personnages de père tout à fait intéressants puisqu'ils sont tout entier tournés vers ce qui caractérise l'expérience de la paternité, au-delà des implications socioculturelles qu'implique le statut de père²⁹⁹, il serait selon nous erroné d'y voir une remise en cause des discours maghrébins traditionnels sur le masculin dans la mesure où ils se situent dans un lieu d'écriture tout autre, à la fois personnel et presque abstrait à force de sobriété.

Dans le cas du roman que nous avons choisi d'étudier ici, *Habel*, on peut également constater que la réception en fut fortement orientée par les attentes du moment et les besoins qu'un certain lectorat y projeta, avec les meilleures intentions d'ailleurs. « L'accueil de *Habel* par la critique journalistique est peut-être l'illustration la plus flagrante de la déformation d'un texte au nom des clichés d'un discours idéologique étranger à ce texte même, et dans lequel malgré tout ce texte est lu »³⁰⁰, nous rappelle Charles Bonn. *Habel*, publié en 1977, propose en effet une variation inédite et, comme on est en droit de l'attendre de Dib, fort peu conventionnelle du thème de l'immigration. Paru peu de temps après *Topographie idéale pour une agression caractérisée* (1975) de Rachid Boudjedra et *La réclusion solitaire* (1976) de Tahar

²⁹⁸ Charles Bonn : « Le voyage innommable et le lieu du dire: émigration et errance de la littérature maghrébine francophone. », *Revue de Littérature comparée*, Paris, n° 269 :1, Janvier-mars 1994, p. 47-59. Consultable en ligne : <http://www.limag.com/Textes/Bonn/TOMEMIG.htm>. (Consulté le 6 juin 2012).

²⁹⁹ Voir à cet égard-là très intéressante thèse de doctorat de Lamia Oucherif : *Pour une poétique de la relation père/fille*. Thèse de doctorat, Université d'Alger, 2010.

³⁰⁰ Charles Bonn : « Habel ou l'écriture dans la limite ». Extrait du cours « Romans de l'immigration », Université Lyon 2 Lumière, 2003. Consultable en ligne : <http://www.limag.refer.org/Cours/C2Immigration/CoursHabel.htm>. (Consulté le 6 juin 2012).

Ben Jelloun, alors que les agressions racistes se multipliaient en France³⁰¹, le roman n'a cependant rien à voir avec une description pseudo-sociologique des conditions de vie ou de travail des immigrés maghrébins en France. Dib semble même s'être fait un malin plaisir de détourner au maximum les horizons d'attente des lecteurs. Il n'y est par exemple jamais question de difficultés économiques, la question de l'intégration n'y est jamais traitée frontalement, l'origine du personnage principal n'y est même pas clairement révélée et nous avons au final affaire à un roman halluciné et tortueux sur l'amour et la manière dont la passion entraîne une perte de soi et mène les amants aux limites de la folie.

Bien que cela ne soit pas le thème central et que Dib la traite plutôt de biais, la redéfinition d'un masculin franco-maghrébin tient une place non négligeable dans le texte, à travers le personnage d'Habel d'une part, sa relation avec ses amantes ainsi qu'avec son frère, mais aussi par plusieurs figures de l'ambiguïté, comme ce personnage d'écrivain qui aime se déguiser en femme et se faire appeler « La Dame de la Merci ». Puisque l'ambivalence est constitutive de l'écriture de Dib et que ce roman ne peut se laisser déchiffrer comme un ensemble de symboles dont il suffirait de trouver la clé, nous ne prétendons pas fournir une interprétation d'*Habel* au sens strict du terme mais plutôt l'étude de quelques motifs ou figures avec, en premier lieu, celle du personnage éponyme.

3.2.1.1 « Je suis très bien comme je suis »³⁰²

Il est particulièrement difficile de décrire le personnage d'Habel, ce qui explique également que l'on se soit à l'époque de la sortie du livre empressé de le réduire à son statut d'immigré. Le quatrième de couverture a d'ailleurs fourni le terreau à cette orientation de lecture. On peut en effet y lire : « Caïn aujourd'hui ne tuerait pas son frère. Il le pousserait sur les chemins de l'émigration. Le héros de ce roman ne s'appelle

³⁰¹ Pour une étude des écritures de et sur l'émigration et en particulier des raisons qui ont poussé ces auteurs établis à traiter ce sujet, voir les travaux de Charles Bonn comme par exemple : « Le voyage innommable et le lieu du dire: émigration et errance de la littérature maghrébine francophone. », *Revue de Littérature comparée*, Paris, n° 269 :1, Janvier-mars 1994, p. 47-59, Consultable en ligne : <http://www.limag.com/Textes/Bonn/TOMEMIG.htm>, ou encore : « L'exil et la quête d'identité, fausses portes pour une approche des littératures de l'émigration ? », in Gafaiti, Hafid (dir.). *Cultures transnationales en France. Des « Beurs » aux... ?*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 37-54. Consultable en ligne : <http://www.limag.com/Textes/Bonn/EmigrTunisGafaiti.htm>.

³⁰² Mohammed Dib : *Habel*. Paris, Editions du Seuil, 1977. P. 81.

donc pas Habel pour rien »³⁰³. En donnant d'emblée cette clé de lecture, l'éditeur semble avoir voulu attirer un lectorat bienveillant intéressé par des problématiques sociales et ainsi attacher une brisance politique à ce texte qui, s'il possède sans nul doute une dimension politique, se distingue surtout par une écriture de l'ambivalence, subtile jusqu'à en devenir insaisissable, ce qui est probablement moins vendeur. Soumya Ammar-Khodja propose quant à elle une entrée bien plus appropriée dans ce texte opaque :

Ce sera, de bout en bout le cachet de l'œuvre : cette désarticulation de la conscience, de l'être du personnage évoluant sur une ligne de fracture, entre perception de temps immémoriaux et vécu d'un temps présent, entre ambiance fantastique, onirique (souvent, si ce n'est toujours, inquiétante) et quotidienneté, réalisme.³⁰⁴

Ainsi, ce qui se trouve au cœur du roman ce n'est pas tant une dimension extérieure au personnage, c'est-à-dire qu'il serait par exemple une sorte de parangon d'immigré, mais bien le parcours même d'Habel. Et ce parcours, en particulier parce qu'il nous est raconté à travers le prisme d'une écriture qui se moque des règles du réalisme voire du vraisemblable, qu'il s'agisse des marqueurs spatio-temporels ou de la cohérence émotionnelle, est dès le départ placé sous le signe d'une singularité indéniable. Habel ne représente personne d'autre que lui, il ne fait pas office de métonymie pour l'ensemble des immigrés. Par contre, son intériorité est « fracturée » pour reprendre un terme d'Ammar Khodja c'est-à-dire qu'Habel, comme le récit, est constitué de divers fragments de souvenirs, d'émotions et d'expériences et que seul le texte rétablit son unité *a posteriori*. Mohammed Dib n'a ainsi pas créé un personnage faussement unifié par une série d'attributs qui ne changeraient pas et qui en délimiteraient les contours avec précision. Habel n'a pas d'essence, il erre sur un parcours raconté de manière non linéaire à grand renfort de prolepses et d'analepses comme il erre dans Paris. Le roman est ainsi construit comme une série achronologique, racontée principalement à la troisième personne mais entrecoupée de passages à la première personne qu'on suppose être des lettres qu'Habel envoie à son frère aîné resté au pays, qui n'est d'ailleurs jamais identifié même s'il semble qu'il s'agisse d'un pays arabo-musulman. Trois relations prennent une place centrale dans le récit : celle, originelle

³⁰³ *Ibid.* Quart de couverture.

³⁰⁴ Soumya Ammar-Khodja : « Au fil d'une lecture : l'ambivalence sexuelle dans *Habel* de Mohammed Dib ». In : Lacoste-Dujardin, Camille/ Virolle, Marie : *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration. La frontière des genres en question. Etudes sociologiques et anthropologiques*. Paris, Publisud, 1998. P. 166.

et fusionnelle avec Lily, celle avec Sabine, qui apparaît comme une répétition de la première, et celle avec un écrivain travesti, « le Vieux, alias la Dame de la Merci, alias Eric Merrain »³⁰⁵. Tout ceci est structuré par les retours d'Habel, huit nuits de suite, à une intersection où il a failli se faire écraser par une voiture.

S'il n'est pas défini comme un personnage classique par son apparence physique (dont on ne sait presque rien), une suite de qualités et de traits de caractère, Habel ne se trouve pas non plus en quête de son identité. Le texte nous dit à plusieurs reprises qu'il est perdu mais il ne faut pas le comprendre comme un trouble identitaire. Face à la succession des événements auxquels il est confronté et dans lesquels il ne joue d'ailleurs que rarement un rôle actif, Habel éprouve une grande confusion sans que cela ne se transcrive par un doute sur sa propre personne, allant même jusqu'à se répéter : « je suis très bien comme je suis »³⁰⁶. A son frère, il écrit de plus calmement qu'il est devenu « quelqu'un d'autre », acceptant sans plus de cas que l'identité n'est pas une donnée intangible mais un processus de construction :

Quelqu'un d'autre, non celui que vous avez congédié, rôde désormais dans l'ombre de cette ville. Quelqu'un d'autre et il a rencontré Lily. D'abord il a eu de la peine à la reconnaître ; puis il l'a reconnue. Mais trahison envers vous a dès lors été consommée.³⁰⁷

Habel sait que son trajet personnel a fait de lui un autre. Le fait d'avoir émigré d'une part mais aussi sa rencontre avec Lily d'autre part l'ont transformé. Il est devenu un autre au gré des circonstances au point d'avoir trahi ce Caïn de frère et de ne plus pouvoir revenir³⁰⁸. Paradoxalement, c'est ce même frère qu'il dit avoir trahi, et qui semble avoir endossé la fonction de patriarche, qui l'avait poussé à partir, comme Habel le lui rappelle dans une de ces lettres dont on ne sait pas s'il ne se les écrit pas plutôt à lui-même :

*Pour toi l'heure d'aller courir ta chance est venue. Va, découvre des villes, apprends à connaître les pays. Prodigue ta vie. N'écoute pas notre désir de te garder près de nous, désobéis-nous et pars. Fais de ton existence quelque chose qui te ressemblera. Détache-toi comme notre mère t'a retiré puis détaché d'elle, comme elle t'a emmaillotté, allaité, puis sevré.*³⁰⁹

Cet appel à la désobéissance et à entamer un processus d'individuation (cf. « *Fais de ton existence quelque chose qui te ressemblera.* »), Habel ne peut le prendre au

³⁰⁵ Mohammed Dib : *Op. cit.* P. 21.

³⁰⁶ *Ibid.* P. 81.

³⁰⁷ *Ibid.* P. 57.

³⁰⁸ Cf. *Ibidem*. Notons cependant qu'à aucun moment du texte le frère n'est appelé Caïn, contrairement à ce que le quart de couverture pouvait laisser entendre.

³⁰⁹ *Ibid.* P. 55.

sérieux car il sait bien que son frère s'est débarrassé de lui pour pouvoir mieux assoir son autorité sur la « cité nouvelle » :

*Pour fonder la cité nouvelle, vous ne pouviez faire autrement que sacrifier le frère cadet. Pour que votre étoile brille sur elle, celle du jeune frère devait s'éteindre. (...) Pour vous approprier le sceptre et régner sur cette cité, votre tâche était de déclarer le plus jeune indigne, d'en appeler au témoignage public, puis de le vendre comme esclave.*³¹⁰

On retrouve ici des thématiques que nous avons déjà eu l'occasion de rencontrer : celle de la redéfinition d'une identité collective et celle de la pérennité du pouvoir patriarcal. En effet, conformément aux thèses de Jarrod Hayes que nous évoquerons à nouveau par la suite, au moment où les pays nouvellement indépendants se reconstruisent une identité collective apparaît la nécessité d'exclure les composants marginaux qui ne rentrent pas dans ce cadre. D'après ce que l'on peut tirer des lettres d'Habel à son frère, il semble qu'Habel ait été un trublion dans l'ordre que le frère voulait imposer ou maintenir. C'est pourquoi il ne lui fait pas une faveur lorsqu'il l'incite à partir étudier en France mais poursuit au contraire son intérêt. Il n'a dès lors plus à se soucier de ce frère électron libre qui ne veut pas rentrer dans le rang. En outre, il est évident aux yeux d'Habel que son frère voulait éliminer toute concurrence potentielle à son pouvoir et qu'Habel, l'autre homme de la maison, constituait une menace. Si l'on réintègre cette constellation de personnages dans un schéma inspiré des *Men's Studies*, on s'aperçoit que le frère entend reproduire une masculinité hégémonique traditionnelle puisqu'il fait tout son possible pour maintenir et affirmer le pouvoir que sa position lui confère alors qu'Habel s'extrait de cette structure. Il n'embrasse ni une « masculinité subordonnée », ce qui reviendrait à accepter une place de second rang dans la hiérarchie au sommet de laquelle se trouverait le frère, ni même vraiment une « masculinité marginale ». Se situer en marge d'une structure peut encore impliquer qu'on reconnaisse l'existence de cette structure. Habel lui ne s'en soucie plus guère et par ces lettres au frère qui ressemblent à des lettres d'adieu, il semble vouloir lui signifier qu'il se retire complètement du jeu. La vérité qui s'impose à lui est qu'il est devenu un autre homme, un homme d'un autre type qui, à l'inverse des narrateurs du *Passé simple* ou de *La répudiation* n'essaye pas d'attaquer frontalement le pouvoir établi mais dit au tenant de ce pouvoir de faire ce qu'il veut. Lui ne sera plus concerné. Et, comme nous le verrons plus loin, ce qui lui permet d'en

³¹⁰ *Ibid.* P. 160.

arriver à cette prise de position, ce seront ses histoires d'amour et ses rencontres avec une altérité radicale que nous transmet une écriture de l'ambiguïté aux confins de l'hermétisme.

3.2.1.2 *Les figures de l'ambiguïté*

Dans ce roman labyrinthique, rien n'est univoque ou interprétable selon un code dont il suffirait de trouver la clé pour pouvoir le percer si ce n'est paradoxalement la clarté avec laquelle Habel comprend qu'il est devenu, au fil de ses « errance(s) physique(s) »³¹¹ et amoureuses, un autre. Car, comme nous le fait remarquer Laurence Denié-Higney, « Habel ne fait plus la différence entre l'errance physique et la flânerie inconsciente de ses pensées. »³¹² En effet, le Paris qui sert de toile de fond à *Habel*, ville plus étrange qu'étrangère, ne conserve pas grand-chose du Paris réel. Il devient par contre la topographie d'une errance hallucinatoire, une ville subjectivée hors du cadre classique de la représentation, comme c'est d'ailleurs souvent le cas chez Mohammed Dib. Dans *Les terrasses d'Orsol*, *Qui se souvient de la mer* ou *Cours sur la rive sauvage*, l'espace urbain n'a pas pour fonction de susciter un effet de réel ou de fournir un cadre à l'action. Bien plus, il fait partie intégrante de l'action quand il n'est pas une manifestation subjective qui en dit plus sur le personnage que sur l'espace lui-même. Denié-Higney résume ce phénomène propre à l'écriture de Dib avec justesse quand elle écrit : « La ville chez Dib, algérienne ou européenne, n'est une représentation ni politique, ni sociale, ni idéologique, mais bien une pratique personnelle de la ville. »³¹³ Plus proche des « paysages-états d'âme » chers à Verlaine, qui renvoient à une réalité subjective et non à un espace précis, qu'au Paris de Baudelaire où les paysages, s'ils sont découverts par hasard et peuvent être plus abstraits que concrets, forment encore un symbole dont on peut extraire un sens, le Paris du roman n'existe que dans les yeux d'Habel. En particulier l'ambiguïté de genre y est omniprésente. A chaque fois qu'il est question d'un groupe de personnes, le

³¹¹ Laurence Denié-Higney : « Habel à la merci de Paris. Une lecture d'*Habel* de Mohammed Dib ». In : *Expressions Maghrébines*, Vol. 8, N°2. Barcelone, hiver 2009. P. 58.

³¹² *Ibidem*.

³¹³ *Ibid*. P. 51.

narrateur s'empresse de préciser qu'il s'agit d'hommes et de femmes³¹⁴ alors que, à de nombreuses reprises, il n'arrive pas à savoir s'il voit des hommes ou des femmes.

Au milieu du roman, durant une de ces nuits d'errance durant laquelle il croit voir Lily (ou l'a-t-il vraiment vue ?), cette confusion des genres atteint son paroxysme. Dans une ruelle, il croise tout d'abord « une quantité d'androgynes couverts de cheveux teints et d'oripeaux »³¹⁵. Mais devant cette scène étrange, il se dit : « Les mines équivoques de ceux-ci ne veulent sans doute rien dire »³¹⁶. Si ce signe en soi ne semble en effet pas avoir nécessairement *un* sens à part celui de retranscrire la confusion intérieure d'Habel et traduit le refus de l'univocité qui parcourt le texte, il annonce cependant des scènes à venir. Lorsqu'il arrive sur une petite place avec une fontaine où il souhaite se reposer du chahut de la ville, une silhouette apparaît et semble danser parmi les ombres mais qui s'apprête en réalité à voler une voiture :

Le manège d'une silhouette glissant entre elles (= les ombres) dans une sorte de danse fantomale pique aussitôt la curiosité d'Habel. Ce pourrait aussi bien être un homme qu'une femme. Ce pourrait aussi bien être les deux en un, homme et femme, et les deux du genre à vouer aux autos une adoration sans bornes. Cette ambivalence vivante, muette, allonge la main vers les monstres au repos et les réunit tous dans une même caresse. Mais Habel ne distingue pas ce que c'est au juste : homme ou femme.³¹⁷

A ce stade du récit, Habel a déjà rencontré l'écrivain travesti qui a introduit ce motif de l'ambivalence sexuée. Il serait exagéré de considérer qu'Habel projette sur lui de même que sur cette silhouette une indécidabilité de genre qui le tourmenterait. Le texte ne donne aucune indication qui permettrait de le penser. Dès lors, il convient de se demander quelle peut être la fonction de ce motif. Selon Abderrahmane Tenkoul, dans « *Habel, (...) les multiples dédoublements donnent lieu à une constante perte de sens* » en tant qu'ils expriment un « appel à la critique, (au) déplacement des dogmes et des vérités établies »³¹⁸. En plus d'indéniablement participer d'une esthétique de l'ambiguïté et de la transgression des frontières, les multiples formes de l'indécidabilité que l'on rencontre au fil du texte viseraient à remettre en cause toute notion de vérité absolue, éthique ou culturelle. Pour ce qui est de la dimension identitaire, il nous paraît encore une fois que cela ne soit pas si simple car Habel ne

³¹⁴ Cf. par exemple : « Regardant les mêmes femmes, regardant les mêmes hommes. » P. 36.

³¹⁵ Mohammed Dib : *Op. cit.* P. 62.

³¹⁶ *Ibidem*.

³¹⁷ *Ibid.* P. 63/64.

³¹⁸ Abderrahmane Tenkoul : « Mythe de l'androgynie et texte maghrébin ». In : *Itinéraires et contacts de cultures*. Paris, L'Harmattan et Université Paris 13, N°10, 1^{er} semestre 1990. Consultable en ligne : www.limag.orf/Textes/Iti10/Abderrahmane_Tenkoulm.htm. (Consulté le 15 mars 2012).

s'interroge pas tant sur qui il est que sur ce qu'il doit faire ou avec qui il doit être. A l'image des personnages de Kafka par exemple, Habel évolue durant une bonne partie du texte dans une sorte de passivité : il lui arrive des choses sans qu'il en ait été l'agent. Il ne se livre pas non plus à une introspection sur son identité masculine ou sur les attributs traditionnellement féminins dans lesquels il se reconnaîtrait. Chez Dib, tout se passe au croisement de l'action et de la perception : les pensées d'Habel renvoient à ce qu'il lui arrive, ce qu'il fait ou ce qu'il voit. Les corrélations entre elles et le personnage, c'est au lecteur de les faire. Ainsi, la topographie de même que ce qu'Habel y observe sont difficilement séparables de la subjectivité du personnage mais n'en sont pas pour autant un reflet mimétique de son intériorité. Dans ce sens, nous pensons à la suite de Tenkoul que l'incertitude de genre renvoie à une incertitude plus large encore, c'est-à-dire à une suspension de la volonté de vérité absolue, de fixité du sens telle que l'éprouve Habel dans cette ville étrange, peuplée d'êtres inatteignables et hermétiques. Le sexe, en tant que donnée supposément naturelle et irréfutable, s'avère ainsi être un des lieux privilégiés de ce bousculement des « vérités établies ». Ou alors, pour nuancer quelque peu ces propos peut-on admettre comme en témoigne le passage suivant, alors qu'Habel suit l'écrivain qui semble avoir enlevé Lily jusque dans une brasserie, que la vérité réside dans la mascarade et le travestissement :

Et il réalisa, il ne sut à quoi mais en un éclair, que les femmes qu'il avait sous les yeux étaient des hommes, comme auprès d'eux ces jouvenceaux et ces hommes chez qui une souplesse ophidienne s'alliait si bien aux nonchalances qu'ils affectaient, à l'inverse, étaient des femmes. En un éclair effectivement, et bien que l'achevé du travesti, hallucinant de vérité, fit qu'on ne pouvait sans commettre un abus de langage parler de faux semblants ou de parodie. Car quels qu'ils fussent, les uns étaient, restaient authentiquement des hommes, et les autres authentiquement des femmes.³¹⁹

Ce passage nous invite à être vigilant et à ne pas plaquer sur le texte une interprétation qui se fonderait d'une manière trop stricte sur les études de genre. Si au terme de la scène précédente, Habel, par un acte quasi-performatif de langage, attribuait à la silhouette un genre masculin (« Habel décide que c'est un homme »³²⁰), dans la scène ci-dessus, le texte accorde qu'on soit « authentiquement des hommes » ou « authentiquement des femmes ». Ainsi, le texte met en scène une indéniable performance des genres quand il parle des affectations des personnes présentes dans la brasserie mais ne va cependant pas jusqu'à réfuter les catégories d'homme ou de

³¹⁹ Mohammed Dib : *Op. cit.* P. 74/75.

³²⁰ *Ibid.* P. 64.

femme. On a donc ici plutôt à faire à la description d'identités performatives sans pour autant qu'il y ait une remise en cause de la différence fondamentale entre les sexes, bien que des personnages incarnent la poreuse limite entre les genres, voire les sexes, ce qui nous amène à nous intéresser de plus près au personnage de l'écrivain travesti, appelé aussi le Vieux ou la Dame de la Merci.

Le lecteur apprend très tôt dans le roman que l'écrivain aux multiples identités, « le Vieux, alias la Dame de la Merci, alias Eric Merrain »³²¹ s'est suicidé alors que, dans la chronologie du schéma actantiel, cet événement a lieu peu avant la fin. Cet être énigmatique dont on ne sait pas grand-chose, comme c'est le cas pour tous les personnages d'ailleurs, sert de catalyseur à l'évolution d'Habel au fil du récit. Quand il le rencontre pour la première fois, qu'il l'accompagne chez lui et qu'il se retrouve pour la première fois « en face d'une femme qui n'était qu'un homme »³²², Habel, certes décontenancé, passe vite outre son trouble et tombe sous le charme :

(...) au fur et à mesure une émotion qu'il n'avait encore jamais ressentie, au fur et à mesure un tourment à vous faire crier, l'envahissaient. Puis il n'y eut plus que le charme. Il n'y eut perfidement plus que ce charme et aucune révolte. Perfidement rien ne dit non. Aucune raison. Surtout pas cette tremblante raison qui se rendait compte à quel point elle était enchaînée et ne faisait rien pour échapper à la fascination.³²³

Malgré le fait que cette fascination soit qualifiée de déraisonnable, s'immisçant « perfidement » en lui, Habel est comme prisonnier de cette émotion nouvelle, une émotion dont la force semble être décuplée par la transgression qui l'a faite naître et qui « enchaîne » la raison. C'est ainsi que s'inaugure la relation entre Habel et la Dame de la Merci qui finira par l'émasculer symboliquement.

Vers la fin du roman, Habel accompagne « le Vieux » à une soirée suite à laquelle une bizarre cérémonie rituelle a lieu : devant un parterre de mondains, sur une scène plongée dans une semi-obscurité, un homme se tranche le sexe, sans que l'on nous explique pourquoi ou même si cette cérémonie a un quelconque sens pour ceux qui y assistent !³²⁴ Que penser de cet étrange épisode ? Pourquoi un travesti notoire qui a déjà fait des avances à Habel l'a-t-il amené à cette soirée de décadence perverse ? Peut-être faut-il lire ce passage en relation avec une scène ultérieure durant laquelle la Dame

³²¹ *Ibid.* P. 21.

³²² *Ibid.* P. 40.

³²³ *Ibid.* P. 41.

³²⁴ Cf. *Ibid.* P. 157 et suivantes.

de la Merci, « la vieille sirène, la cocotte »³²⁵, amène Habel à se prostituer. Chronologiquement, ceci semble avoir lieu juste après la cérémonie de la castration. La Dame de la Merci ramène Habel chez elle³²⁶ et tente de le séduire. Ce dernier, s'il n'est guère emballé, se laisse faire et couche avec elle. Le lendemain, en échange de ses bons services, elle le paye une grande somme d'argent. S'il n'est ici encore une fois sûrement pas possible de fournir une interprétation définitive de cette troublante succession d'événements, il semble évident qu'il existe un lien entre la castration physique lors de la cérémonie qui fit vomir Habel et l'acte humiliant de la prostitution involontaire d'Habel. L'ironie du récit veut que ce soit un homme ayant emprunté une identité féminine qui conduise Habel à se sentir comme un objet sexuel, jetable et interchangeable. Un homme démasculinisé l'a symboliquement féminisé lui-aussi. En lui offrant le lendemain une somme d'argent qu'il n'avait pas demandée, la Dame de la Merci lui a ôté tous les attributs de la masculinité hégémonique traditionnelle. Il est devenu une de ces prostituées qu'il avait croisées une nuit alors qu'il était à la recherche de Lily et auxquelles il s'était identifié sans comprendre pourquoi : « Lui, Habel n'avait pas besoin qu'on lui fît des avances. Il les abordait, causait avec elles, sans façons. Il se sentait si proche d'elles. »³²⁷

Le Vieux qui devenait la Dame de la Merci a fait qu'Habel est devenu une prostituée. Ce n'est cependant pas, semble-t-il, la féminisation que Habel vit comme une déchéance. Il ne s'agirait donc pas de qualifier la transgression de genre négativement, comme une perversion par exemple. Par contre, la transformation du corps en marchandise pose problème en tant qu'elle brise le contrat désintéressé de toute intimité, fondée sur le pur échange et la réciprocité. Étrangement, le texte ne se perd pas en commentaires sur ces épisodes et laisse le lecteur y apposer le sens qu'il désire. Ou alors s'agit-il une nouvelle fois de dynamiter tout exercice de don de sens ? Toujours est-il que peu de temps après s'être perdu dans cette relation hasardeuse, aux deux sens du terme, Habel décide d'aller rejoindre Lily dans l'hôpital psychiatrique où elle est enfermée depuis leur relation et de choisir une forme de perte de soi : un amour fusionnel et pour lequel on peut tout abandonner.

³²⁵ *Ibid.* P. 150.

³²⁶ Notons que, dans le roman, le pronom personnel féminin est employé quand le personnage est habillé en femme et le pronom personnel masculin lorsqu'il est en homme. Le texte entérine donc par la grammaire le changement de genre au sens strict du terme.

³²⁷ *Ibid.* P. 108.

3.2.1.3 *L'amour est le véritable exil*

Dès les premières pages du texte, le lecteur se rend compte qu'il ne lira pas un roman sur la condition de l'immigré maghrébin en France tel qu'il peut se le représenter. Le livre s'ouvre en effet sur une scène d'amour entre Sabine et Habel d'un érotisme vigoureux bien que toute en subtiles allusions et inférences. Plutôt qu'un travailleur immigré dépérissant dans une banlieue sordide, le lecteur a l'impression de lire les prouesses d'un playboy. Bien qu'il soit incontestable qu'il plaise aux femmes, Habel n'est cependant pas un playboy mais plutôt comme le descendant des héros romantiques qui se perd dans ses passions et prête à l'amour une dimension presque métaphysique. On peut ainsi lire dès le tout début du roman : « Un tel bonheur leur survivra. Il demeurera quand ils auront tout perdu. »³²⁸ Eternel et transcendant, le bonheur qu'ils partagent rappelle celui de Tristant et Iseult, de Majdnoun et Leyla ou de Roméo et Juliette.

Cet incipit ne procède pas seulement du jeu avec les horizons d'attente des lecteurs mais place d'emblée le personnage principal dans un rapport aux femmes fort éloigné de celui promu par la masculinité hégémonique traditionnelle et qui est fondamental pour la constitution du masculin propre à Habel. Certes l'amour-passion n'est pas absent de la culture arabo-musulmane mais le type de masculinité qui cherche à s'imposer comme dominant et qui prétend se fonder sur la tradition culturelle et religieuse, comme on a pu le voir précédemment, ne s'accorde guère avec ce type de discours amoureux. Rappelons à titre d'exemple ce que le père du *Passé simple* disait sur sa femme : « (...) ta mère était l'une de mes contingences terrestres »³²⁹.

Les codes de l'amour-passion nécessitent en effet que chacun des amants soit prêt à ne plus se contrôler voire à se perdre complètement dans la passion. Ce type d'amour tend vers une union totale de deux êtres et donc pas vers une relation asymétrique dans laquelle l'homme dominerait la femme. Ici au contraire, c'est le fait de ne faire qu'un avec l'être aimé qui rend les amants invincibles, comme le pense Habel de lui et Sabine : « (Habel) se dit que s'ils le souhaitaient, désiraient vraiment, toute cette ville serait à leurs pieds. »³³⁰

³²⁸ *Ibid.* P. 7.

³²⁹ *Ibid.* P. 245.

³³⁰ *Ibid.* P. 15.

Habel connaît deux relations amoureuses dans le roman : une avec Sabine, charnelle et passionnelle, et une autre, en réalité antérieure, avec Lily vers qui il retournera à la fin. Il est à cet endroit intéressant de noter que le prénom de Lily réapparaîtra plus tard dans l'œuvre de Dib mais pour désigner un enfant : sous les traits de Lyyli dans *Neiges de marbre* puis sous ceux de Lyyli Belle dans *L'infante maure*. Mais arrêtons-nous tout d'abord sur la relation avec Sabine.

« Cannibale »³³¹, voilà comment Sabine décrit elle-même leur relation. Comme ce fut le cas avec Lily, leur amour est fusionnel au point parfois de menacer de tourner à l'autodestruction. Lorsque Sabine apprend l'existence de Lily, que Habel croit avoir rendu folle par son amour, elle ne s'étonne pas, considérant que cela fait partie des risques que la passion fait encourir, lui rétorque : « Ce sera maintenant ton tour par moi, d'être bouffé. »³³² La métaphore est d'ailleurs filée dans la plupart des passages qui traitent de leur relation jusqu'à ce qu'elle soit supplantée par celle de l'autogénèse :

(...) Ils vivent depuis le premier jour, Sabine et lui, ils s'aiment comme des créatures dues chacune à la création de l'autre, et la race qu'à eux deux ils forment depuis ce jour-là est comme une race due à leur unique collaboration.³³³

Conformément au *topos* de l'amour-passion, s'ils s'ingèrent métaphoriquement l'un l'autre, c'est en réalité pour créer une nouvelle entité bicéphale qui transcenderait la médiocrité ambiante. Après des débuts intempestifs, leur amour leur permet d'enfin retrouver cette harmonie originelle : « D'une manière tout à fait naturelle, paisible, ils habitent l'un dans le corps de l'autre. »³³⁴ Pourtant, malgré l'intensité de leur relation, celle-ci ne peut qu'être la répétition de celle avec Lily.

Plus brève mais aussi beaucoup plus intense, sa relation avec Lily fut pour Habel comme une révélation. Comme il le dit lui-même, d'avoir trouvé Lily lui a permis de donner un sens à son exil et à sa vie :

(...) une personne pour justifier ma vie, pour l'excuser ; une personne pour l'accepter et me la faire accepter. Une personne pour en faire une chose valant quelque chose. Une personne. Lily. Et puis... Seulement ce vide, cette hostilité.³³⁵

Lily qui se moque bien qu'il soit étranger transforme son exil en retour au pays. En réactualisant le motif sans âge qui veut que l'amour permette à un être d'atteindre la complétude, Dib contrecarre la vision qui fait de l'immigré un être en perdition. Non

³³¹ *Ibid.* P. 84.

³³² *Ibid.* P. 80.

³³³ *Ibid.* P. 85.

³³⁴ *Ibid.* P. 162.

³³⁵ *Ibid.* P. 131.

que cette situation ne soit pas douloureuse mais, dans le cas d'Habel, le fait d'avoir rencontré cet être qui fait qu'il est enfin lui-même supplante l'exil de l'immigration par une autre forme d'exil. A Paris, Habel ne fait pas que se perdre ni même que devenir un autre. C'est à travers Lily qu'à la fois il devient un autre et enfin véritablement lui-même. Très subtilement, Dib ne fait pas que déconstruire les discours normatifs sur le masculin en mettant à jour leurs aberrances ou leur relativité, mais crée un personnage qui apprend qui il veut être dans la relation à l'autre. Non seulement, comme nous l'avons vu, après avoir été berné et trahi par la Dame de la Merci mais surtout grâce aux femmes qu'il a aimées et qui lui ont fait entrevoir une dimension qu'il ne connaissait pas. C'est pourquoi, lorsqu'à la fin du roman, il cède et va retrouver Lily à l'hôpital psychiatrique au risque de perdre lui-aussi la raison, il devient enfin véritablement actif, peut-être même pour la première fois. Il choisit ainsi de lui-même un nouvel exil, celui de l'amour inconditionné que Lily ne sera probablement jamais plus en mesure de lui rendre. Nous suivons donc Abderrahmane Tenkoul quand il écrit :

Ce choix d'ordre existentiel se fait en quelque sorte contre la morale du groupe fondée sur l'hypocrisie et l'identité aveugle. L'amour apparaît ainsi, non comme un simple sentiment unissant un homme et une femme, mais comme une prise de position contre une société qui ne cultive l'unité qu'en apparence et où la défense des intérêts individuels prime toute autre valeur sociale. Bien plus, l'amour s'affirme ici en tant que dépassement de la séparation et quête de l'unité perdue.³³⁶

L'amour pour Lily se présente en effet comme une réponse aux normes patriarcales représentées par le frère. En choisissant l'amour d'une femme contre ce que l'ordre social attend de lui, Habel décide aussi de s'inscrire dans une nouvelle épistémologie de genre qui est certes peut-être toujours basée sur une différence entre homme et femme mais également sur une réciprocité d'égal à égal entre les deux amants. Il estime ainsi que, puisque Lily a perdu sa santé mentale à cause de lui, c'est maintenant à son tour de prendre soin d'elle, quitte à s'égarer lui aussi dans la folie. Et comme il accorde une autre place à son amante que le frère ne le fait à ses femmes, il devient par conséquent un autre homme. Et c'est d'ailleurs sur cette différence fondamentale entre Lily et les épouses de son frère qu'il insiste dans une lettre où il lui explique pourquoi il ne sera plus jamais un homme comme lui :

Mais plus que ça, Frère, celle-ci vous ne l'aurez pas, ne me le prendrez pas, ne me la volerez pas. Celle-ci, vous ne la verrez même pas de vos yeux. Vous pouvez garder les autres, proies faciles, aussi soumises et complaisantes qu'elles savent

³³⁶ Abderrahmane Tenkoul : *Op. cit.*

l'être, femmes aussi faciles, soumises et complaisantes qu'ont su et sauront être toutes vos femmes. Une femme, Lily, dont vous n'avez pas la moindre idée. Une femme, une raison de vivre. Une raison, une chaleur, une blancheur où convergent, où se découvrent toutes les réponses. Lily couchée, c'est la neige des origines endormies dans une fourrure de sommeil roux...³³⁷

Comme il aime une femme qui, même si elle a perdu la raison, ne se laissera jamais soumettre, comme il aime une femme qui lui donne « une raison de vivre », ce qui est impossible si l'on considère sa femme comme un simple élément de l'univers domestique, Habel coupe définitivement tout lien avec l'ordre qu'incarne le frère. D'une certaine manière, c'est par la femme, l'amour et le bonheur qu'elle lui a offerts qu'Habel a été amené à reconcevoir entièrement sa manière d'être un homme. Il est devenu un homme que son frère ne pourra jamais comprendre et rompt ainsi avec les modèles dont il s'était déjà distancé par lui-même.

3.2.1.4 Conclusion

Dans les derniers mots qu'il adresse à son frère avant de se décider à aller rejoindre Lily, Habel lui explique clairement que son parcours l'a conduit à devenir un homme radicalement différent de ce que le groupe attendait de lui :

Une vérité, la mienne qui continuera longtemps à vous échapper, un homme, l'homme que je suis devenu, qui sera pour vous toujours une énigme. Un homme que vous vous obstinerez à méconnaître, mais dépouillé de son histoire, de ses racines, sans attache, tout destin, un homme sans nom prêt à vous réduire au même sort.³³⁸

Comme nous l'avons montré, la conséquence presque indirecte de l'exil parisien d'Habel a été de devenir un homme autrement. « Dépouillé de son histoire, de ses racines », l'exilé est insaisissable pour ceux qui sont restés au pays. Mais quoique la fin du roman ne soit pas exactement heureuse, le choix qu'il fait d'un exil volontaire dans son amour pour Lily ne représente pas à notre avis une fin tragique comme cela pouvait être le cas dans *La vie sexuelle d'un islamiste à Paris* où le tragique prenait sa source dans les tensions que l'immigration avait occasionnées. Ici, s'il y a tragédie c'est d'une tragédie amoureuse qu'il s'agit. Comme dans *Roméo et Juliette*, Habel préfère être auprès de la femme qu'il aime même si cela peut lui être fatal plutôt que de vivre sans elle. La conception du masculin qu'il incarne n'est pas tragique en soi.

³³⁷ Mohammed Dib : *Op. cit.* P. 94.

³³⁸ *Ibid.* P. 176.

Elle peut conduire à l'annihilation de soi dans le cas d'un amour impossible mais demeure dans son potentiel ouverte sur l'autre et détachée de l'emprise des dogmes oppressants de la masculinité hégémonique. C'est un masculin qui ne se fonde pas sur un pouvoir et se situe partant en-dehors de la structure décrite par Connell, où même les masculinités marginales se définissent en fonction de la masculinité dominante. C'est en cela qu'Habel est un homme-charnière, ce dont il d'ailleurs conscient quand il écrit à son frère :

Un homme : peut-être le dernier d'une ère, ou peut-être l'annonceur de temps nouveaux, je l'ignore mais inattendu quand il vous apparaîtra, quand vous buterez sur lui aux endroits les plus invraisemblables, quand vous le rencontrerez sous tous les déguisements.³³⁹

Les amours d'Habel ne connaîtront pas une fin heureuse. Mais l'homme qu'il est devenu sur les chemins de son double exil permettent d'anticiper des variantes du masculin si ce n'est inclusives du moins ouvertes.

³³⁹ *Ibidem.*

3.2.2 *Les 1001 années de la nostalgie* de Rachid Boudjedra, un laboratoire du genre?³⁴⁰

Michel Foucault décrivait le dispositif comme étant un « ensemble résolument hétérogène », comportant de nombreux éléments (discours, lois, comportements) ou plus exactement comme « le réseau qu'on peut établir entre ces éléments »³⁴¹. Selon Giorgio Agamben, qui basait sa réflexion sur Foucault, un dispositif est « un ensemble de praxis, de savoirs, de mesures, d'institutions dont le but est de gérer, de gouverner, de contrôler et d'orienter – en un sens qui se veut utile – les comportements, les gestes et les pensées des hommes »³⁴². Rapporté au niveau d'un roman, un dispositif rassemble les actions et discours des personnages ainsi que les lois particulières auxquelles l'auteur les soumet et qui les rendent possibles, c'est-à-dire la causalité (ou non) particulière qui régit la progression du texte. La thèse que nous voudrions défendre dans cette étude est que le roman *Les 1001 années de la nostalgie* de Rachid Boudjedra propose un dispositif romanesque hautement singulier, aux mécanismes à première vue insaisissables, qui lui permet d'opérer une déconstruction ironique des normes et des conceptions essentialistes du genre. Avant de présenter notre lecture du roman, voyons dans un premier temps en quoi consiste ce dispositif romanesque.

3.2.2.1 *Le dispositif romanesque*

L'action de ce roman publié en 1979 se situe dans le village de Manama. Il s'agit d'un village imaginaire, bien que la ville de Manama existe vraiment ; c'est en effet la capitale de Bahreïn. Le choix du nom n'est d'ailleurs pas un hasard puisque, dans les passages historiques du roman, il est à plusieurs reprises question du groupe des qarmates qui s'étaient établis sur l'île appelée aujourd'hui Bahreïn. Les qarmates constituaient un courant dissident de l'ismaélisme et furent actifs surtout entre le X^{ème}

³⁴⁰ Cette partie reprend un article publié dans le volume collectif : Gronemann, Claudia/ Pasquier, Wilfried : *Scènes des genres au Maghreb. Masculinités, critique queer et espaces du féminin/masculine*. Amsterdam/ New Work, 2013. P. 245-258.

³⁴¹ Foucault, Michel : « Le jeu de Michel Foucault ». In : *Dits et écrits. Tome 3*. Paris, Gallimard, 1994. P. 229.

³⁴² Agamben, Giorgio : *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* Paris, Rivages Poches, 2007. P. 28.

et le XI^{ème} siècle. Ce mouvement défendait un programme révolutionnaire voire utopiste et prônait par exemple la redistribution des terres et la mise en commun des biens. D'ailleurs, quand les habitants de Manama se rebelleront contre les envahisseurs venus tourner un film sur les *1001 nuits* dans leur village, les qarmates serviront de modèle aux insurgés. Nous n'avons donc pas ici affaire à une référence à la ville réelle de Manama mais plutôt à un clin d'œil ironique de la part de l'auteur qui illustre un des procédés de Boudjedra : il mêle les différents niveaux du temps et de l'espace dans un système de relation non linéaire.

L'intrigue s'articule autour d'une famille, la famille S.N.P.. Ce sigle signifie « sans nom patronymique » et c'était ce qui était inscrit dans les registres de l'état civil colonial lorsque l'on n'était pas en mesure de fournir un nom de famille. Mohammed S.N.P., le personnage principal du roman, est l'aîné de cette famille dans laquelle il fait exception puisqu'à l'inverse de ses frères et sœurs, il est le seul à ne pas avoir un jumeau du sexe opposé, ses 18 frères et sœurs étant en effet tous nés pas paire. En plus de ne pas avoir de patronyme, le père de la famille est mort, « bêtement dans un accident de travail »³⁴³, comme on l'apprend dès le début du roman et il n'est que rarement question de lui par la suite. Par contre, la mère, Messaouda S.N.P., deuxième personnage principal du texte, règne sur la maison familiale et en gère toutes les activités, aussi étranges soient-elles. Par exemple, comme toutes les femmes du village, les femmes de la famille SNP élèvent des vers à soie entre leurs jambes. Messaouda cultive en outre un jardin luxuriant et dont la fertilité est exceptionnelle car elle utilise ses menstrues et celles de ses filles en guise d'engrais. Elle fait également pousser des tournesols qui tournent avec une telle vitesse qu'ils fournissent un formidable système de climatisation. Nous touchons ici à l'aspect fantastique ou plus exactement merveilleux du roman qui introduit par petites touches des éléments du domaine du merveilleux dans un microcosme qui semble sinon être la représentation d'un village arabo-musulman comme nous la connaissons d'autres livres.

La première partie du roman décrit la vie de la famille et du village, en particulier la manière dont les villageois s'arrangent des décrets et des lois émises par le gouverneur Bender Chah, un incompetent à la solde de l'étranger. Dans la deuxième partie du livre, qui est celle que la critique a le plus souvent retenue et interprétée, une équipe de cinéma américaine vient à Manama pour tourner un film inspiré par les *1001*

³⁴³ Boudjedra, Rachid: *Les 1001 années de la nostalgie*. Paris, Editions Denoël, 1979/ Folio Gallimard, 1988. P. 10.

nuits. Le tournage vire au désastre : les membres de l'équipe violent, tuent et utilisent les cadavres pour faire de la figuration dans le film. Menés par Mohammed S.N.P., les villageois finissent par se révolter, à renvoyer les envahisseurs et à renverser le gouverneur. C'est la raison pour laquelle le texte a le plus souvent été lu, et c'est d'ailleurs légitime, comme une allégorie de la libération d'un peuple face à l'oppresseur colonial ou néocolonial, comme le rappelle Jarrod Hayes. En effet, selon lui : « *Les 1001 années de la nostalgie* (...) explicitly establishes sexual liberation as a prerequisite for successful struggle against colonial and neocolonial oppression. »³⁴⁴ Mais Hayes nous conduit déjà sur une autre voie quand il souligne le lien entre libération sexuelle et lutte contre l'oppression et, selon nous, le roman propose bien plus qu'une fable de l'émancipation d'un peuple sous le joug colonial ou néocolonial. Si l'on considère, en premier lieu, l'économie globale du texte, on remarque que l'invasion, l'oppression et la révolte face à l'équipe de tournage étrangère ne constituent guère qu'une moitié du roman. Cet aspect ne peut donc pas être le seul niveau de lecture à considérer. C'est pourquoi nous nous intéresserons ici surtout à la première partie du roman consacrée à la description de la vie quotidienne du village.

Notre hypothèse de lecture est que le dispositif romanesque que Boudjedra met ici en place équivaut à un dispositif expérimental. Le village de Manama y fonctionnerait comme un laboratoire dans lequel Boudjedra conduirait des expériences en introduisant des éléments perturbateurs dans un espace contrôlé. Comme il s'agit cependant ici d'un des romans les plus fantasques de Rachid Boudjedra, les règles du jeu sont quelques peu étranges. Les aspects qu'il emprunte au monde du conte, du merveilleux ou du magique et qu'il intègre à son texte peuvent prêter à croire que l'issue de l'expérience n'est pas à prendre au sérieux. Mais qu'un livre soit ludique n'exclue pas qu'il traite de sujets sérieux. Il semble en outre que l'auteur nous donne quelques clés de lecture dans des passages poétologiques disséminés au cours du texte. On peut par exemple lire au début du roman, sur la manière dont Mohammed lit la presse : « il prenait plaisir à lire les événements politiques comme s'il s'agissait de littérature fantastique où tout est faux, faussé à bon escient, rien que pour émouvoir le lecteur et l'obliger à un jeu de constructions imaginaires où il se sentirait coincé entre l'invraisemblable et l'incroyable »³⁴⁵. Cette mise en abîme est à notre sens révélatrice

³⁴⁴ Hayes, Jarrod: *Queer Nations. Marginal Sexualities in the Maghreb*. Chicago/London, University of Chicago Press, 2000. P. 74.

³⁴⁵ Boudjedra, Rachid: *Op. Cit.* P. 15.

de la poétique de Boudjedra dans *Les 1001 années de la nostalgie* et indique au lecteur par un clin d'œil ironique la manière dont il est possible d'appréhender le texte. Certes, les événements rapportés sont « faux » ou « faussés », exagérés à travers le prisme du merveilleux, mais ils le sont « à bon escient », dans une entreprise à la fois ludique, fabuleuse et instructive, comme si l'auteur voulait sceller un pacte avec son lecteur en lui disant d'entrée de jeu qu'il peut se laisser entraîner par son texte. Boudjedra paraît ici distordre la distinction traditionnelle depuis la poétique d'Aristote entre le Vrai, le Faux et le Vraisemblable et différencie entre le faux et le « faussé à bon escient » qui suscite chez le lecteur un « jeu de constructions imaginaires ». Plus loin, alors qu'il est question des lectures historiques et des études des classiques arabo-musulmans auxquelles se livre Mohammed, le narrateur les décrit comme « un jeu de miroirs et de tiroirs, de scènes grand-guignolesques et de faits historiques »³⁴⁶. On assiste là encore à une mise-en-abîme poétologique évidente qui témoigne de l'autodérision dont le texte est parsemé. Boudjedra y décrit son procédé littéraire qui juxtapose des scènes burlesques, cocasses ou merveilleuses avec des passages terrifiants et des références à l'histoire (les qarmates ou la révolte des zindjs). Ce dispositif renvoie bien sûr dans « un jeu de miroirs » le passé au présent et l'imaginaire au réel dans un mouvement de relecture et de réappropriation de l'histoire et du savoir.

On a donc affaire ici à un dispositif littéraire expérimental qui, tout en se jouant du réel par le biais du merveilleux et de l'invraisemblable, reflète comme un miroir déformant les discours et les comportements établis. Le village de Manama est clos, comme coupé du monde (ses relations commerciales mises à part) et hors du temps. Ancré cependant dans la tradition arabo-musulmane qui détermine clairement les discours et les comportements des habitants, il s'y développe pourtant une pratique alternative à celle de la stricte tradition. On assiste donc là aussi à un jeu de miroirs puisque les apparentes différences entre la compréhension actuelle de la tradition et la manière dont les manaméens la vivent sont souvent mises en relation avec d'anciens courants de l'islam ou de la civilisation arabe, ce qui permet à Boudjedra de faire vaciller les identités sexuées, considérées pourtant comme étant inamovibles.

³⁴⁶ *Ibid.* P. 49.

3.2.2.2 *Le protocole expérimental*

De premier abord, les règles qui régissent les identités sexuées ainsi que les rapports entre les sexes à Manama semblent être dérivés de la tradition arabo-musulmane. Les femmes vivent et travaillent à l'intérieur de la maison familiale et les rues ou autres espaces publics appartiennent aux hommes. Plus concrètement, le lecteur peut constater que presque aucun homme ne travaille véritablement puisqu'ils paraissent partager leur temps entre siestes, parties de domino, visites au café ou au bordel. Pendant ce temps, les femmes élèvent des vers-à-soie dans leur entrejambe ; soie avec laquelle elles tissent les fameux linceuls de Manama qui s'exportent dans le monde entier et font la prospérité du village.

Dans la première partie du texte, c'est-à-dire avant l'arrivée de l'équipe de tournage américaine, le roman est rythmé par l'introduction dans l'univers clos de Manama de plusieurs éléments perturbateurs successifs. Le plus souvent, ces éléments perturbateurs procèdent d'un décret du gouverneur Bender Chah qui émet ces décrets dans l'espoir de réguler ou de faire progresser les mœurs. Il échoue cependant à chaque fois et ne fait que susciter des scènes hautement burlesques. Ces tentatives de réguler les êtres et les comportements rencontrent à chaque fois la résistance du village, devenu un microcosme qui se gère lui-même.

2.2.1. Nommer et inventer l'homosexualité

Un exemple de ce type d'expérience se trouve dans l'épisode que l'on pourrait appeler de « l'invention de l'homosexualité ». Non que l'on veuille affirmer que l'homosexualité n'existait pas à Manama, ou dans le monde arabo-musulman, et qu'il ait en quelque sorte fallu l'inventer.³⁴⁷ La position que nous défendons ici est cependant que, dans le roman, la notion d'hétéronormativité et plus largement le questionnement de la propre sexualité n'apparaissent qu'à partir du moment où l'homosexualité est nommée et ainsi promue à une existence discursive par un acte performatif de langage.

Le gouverneur fait un jour annoncer avec beaucoup d'emphasis que les mariages entre homosexuels seraient désormais interdits. Les trente pages qui suivent relatent la réaction des manaméens à ce décret et, loin d'être rassurés par lui, les villageois entrent dans une grande confusion :

³⁴⁷ Sur ce sujet, voir Troisième chapitre, Première partie « L'homosexualité dévoilée ».

La stupéfaction fut de taille car personne ne savait qu'il y avait des pédérastes à Manama, et encore moins qu'ils avaient l'habitude de contracter mariage entre eux. Du coup, chacun se crut visé par l'interdiction et les hommes serrèrent les fesses à leur insu, bombèrent le buste et adoptèrent une démarche de matador dans l'arène. Le ver était maintenant dans le fruit et chacun se sentait accusé par les insinuations du décret-loi. La suspicion s'installa dans le village et toute activité cessa car on voulait savoir le fin fond de l'histoire.³⁴⁸

Au lieu de réguler les identités et rapports sexuels, le décret provoque au contraire le désordre parmi les manaméens par l'intermédiaire de l'acte performatif de nommer. Les villageois ne s'insurgent pas tant contre le décret en tant que tel. Ils sont par contre profondément choqués par l'idée que puissent exister près d'eux des pédérastes et des homosexuels. Ceci peut être rapproché de ce que dit Jarrod Hayes dans son livre *Queer Nations : Marginal Sexualities in the Maghreb* lorsqu'il reprend et détourne le discours de certains nationalistes ou traditionnalistes pour qui l'homosexualité est une importation de l'Occident, un mal typiquement occidental qui ne concerne pas les bons musulmans. Il écrit ainsi :

Nationalist narratives serving to consolidate power for a ruling elite often also attempt to affirm patriarchy and compulsory heterosexuality as inseparable from national identity. Likewise, counternarratives that question conceptions of a homogeneous nation often challenge sexual norms by contaminating national narratives with sexual transgressions.³⁴⁹

Ce que tente ici de faire le gouverneur qui se croit être le guide éclairé de sa petite nation, c'est en effet de bannir un comportement sexuel divergeant afin d'affirmer que l'homosexualité n'a pas sa place à Manama. Mais, au lieu de rassembler, il ne fait que créer confusion, suspicion et paranoïa chez ses concitoyens.

Ce que l'Occident a par contre exporté au Maghreb, c'est l'hétéronormativité c'est-à-dire la polarisation binaire, essentialisante et exclusive entre hétérosexualité et homosexualité, l'hétérosexualité représentant la norme et toute dérogation à cette norme impliquant d'être anormal, pervers ou du moins banni du groupe des hétérosexuels. Cette codification binaire et exclusive (on est l'un *ou* l'autre) de la sexualité et du désir est cependant le produit d'une construction historique et sociale. Elle n'est donc en rien l'expression d'une sexualité naturelle comme en témoignent les paradigmes bien connus de la Grèce Antique ou de la Renaissance, qui connaissaient des frontières beaucoup plus poreuses entre les différentes orientations sexuelles et par conséquent entre identités genrées. Selon le sociologue marocain

³⁴⁸ *Ibid.* P. 129.

³⁴⁹ Hayes, Jarrod: *Op. Cit.* P. 16.

Abdessamad Dialmy, la dichotomie arabo-musulmane se rapprocherait d'ailleurs de la grecque en tant qu'elle ne distinguerait pas tant entre homme et femme, puis entre homosexuel et hétérosexuel mais, également sur un mode hiérarchique, entre actif et passif. Un des pôles représenterait le masculin ou plus précisément le viril, et l'autre le non-masculin, le féminin et l'efféminé :

All traditional Arab cultural regimes concur in considering the sexual order both binary and hierarchical at one and the same time. This order revolves around two poles: one pole, which is superior, active and dominating, is made up of men, and the other, which is inferior and passive, is made up of wives, children, slaves, homosexuals, and prostitutes³⁵⁰.

Ainsi, le fait qu'un jeune garçon inverti soit de sexe masculin ne suffit pas à faire de lui un homme masculin puisqu'il ne remplit pas le cahier des charges de ce qu'on attend d'un homme véritable. De même, un homme qui se livrerait à des pratiques homosexuelles tout en restant actif n'en serait pas pour autant moins masculin ou ébranlé dans son « hétérosexualité », comme c'était d'ailleurs également le cas durant l'Antiquité grecque : « the maleness of the boy or the maleness of the homosexual is not enough to construct man, for man is not only male ; he penetrates and is not penetrated. »³⁵¹ Au final, on pourrait dire que c'est cet ordre-là que le gouverneur vient perturber avec son décret voulant interdire les mariages homosexuels.

Lorsque les manaméens vont chercher conseil auprès de l'imam, celui-ci leur répond d'ailleurs à leur plus grande surprise que « la sainte religion tolérait cette perversion, et du moment qu'il y avait contrat de mariage il n'y avait pas d'interdit absolu »³⁵². Il s'en suit des débats houleux autour de la question du mariage homosexuel qui laissent cependant bientôt la place à la question qui préoccupe le plus les villageois : qui sont ces homosexuels ? « Où se trouvaient ces homosexuels qui poussaient la provocation jusqu'à contracter mariage entre eux ? »³⁵³ La famille S.N.P. apprend le fin mot de l'histoire par le biais d'une lettre de la fille du gouverneur qui s'était éprise de Mohammed S.N.P. Celle-ci leur rapporte que le gouverneur avait émis cette loi car deux de ses domestiques noirs, qui adhéraient à une religion particulière puisqu'elle posait comme abjecte tout commerce avec les femmes, étaient homosexuels.

³⁵⁰ Dialmy, Abdessamad : „Sexuality in Contemporary Arab Society“. In : *Social Analysis*, Issue 2, Summer 2005. P. 17.

³⁵¹ *Ibid.* P. 18.

³⁵² Boudjedra, Rachid: *Op. Cit.* P. 137.

³⁵³ *Ibid.* P. 138.

Pour éviter de concevoir des enfants, ils pratiquaient l'homosexualité. (...) L'homosexualité chez eux avait des ramifications spirituelles et mystiques. Elle était sacrée au point qu'ils préféraient mourir plutôt que de coucher avec une femme. Seuls quelques mâles géniteurs étaient condamnés par tirage au sort à l'hétérosexualité pour la conservation de la secte, avec l'obligation de ne jamais prendre de plaisir sous peine d'être foudroyés par les dieux.³⁵⁴

Une interprétation possible de cet épisode très cocasse du livre qui s'appuierait sur la théorie du genre pourrait être de confirmer la thèse de Jarrod Hayes selon laquelle l'homosexualité apparaît à Manama en tant que réalité énoncée dès lors que se développe un discours sur l'homosexualité. Ceci ne signifie bien sûr pas que des pratiques homosexuelles n'y aient pas existé auparavant mais que l'homosexualité ne devient réelle ou tangible pour les manaméens qu'à partir du moment où, par un acte performatif du langage, elle acquiert une réalité et provoque chez eux une réflexion qu'ils n'avaient jamais eu à mener jusqu'alors. Le fait est de plus que les deux personnes qui ont importé le concept à Manama étaient des étrangers. Mais surtout, en important l'homosexualité qui était chez eux une pratique exclusive, ils ont malgré eux introduit l'hétéronormativité à Manama car ils ont contraint les hommes du village à se concevoir non plus simplement comme des hommes mais aussi à se positionner d'un côté ou de l'autre de la frontière qui sépare, dans un tel système binaire, l'hétérosexuel normatif de l'homosexuel déviant. Ils ont donc en un sens appris qu'ils étaient des hétérosexuels par l'énonciation de la possibilité homosexuelle. De plus, cet épisode nous montre la fragilité des modèles génériques car les troubles qu'éprouvent les manaméens à l'idée qu'il puisse y avoir des homosexuels parmi eux et le fait qu'ils se soupçonnent les uns les autres témoignent du fait que de tels modèles puissent être très vite remis en cause. Un simple décret a immédiatement contraint les hommes du village à se repenser et à s'assurer de leur virilité, en allant plus souvent encore au bordel par exemple. Boudjedra dévoile ainsi le caractère construit du genre et des identités sexuées en se jouant de ses personnages si attachés à leur virilité, qui semble pourtant pouvoir facilement leur échapper et qu'il leur faut encore et toujours prouver.

2.2.2. Androgynie et inversion

Comme le montre cet épisode qui peint la panique des manaméens face à l'introduction de l'homosexualité dans leur univers, le dispositif du roman n'assigne pas aux personnages une identité sexuée qui serait claire et fixée définitivement. Au

³⁵⁴ *Ibid.* P. 141.

contraire, ce moment de panique indique bien l'insécurité dans laquelle les personnages masculins se voient plongés quand ils perçoivent une menace possible à leur virilité. Cette inquiétude est d'autant plus prégnante chez Mohammed S.N.P., dont l'identité sexuée oscille en permanence entre virilité tonitruante et compensatoire (Boudjedra nous parle par exemple de son « invraisemblable virilité »)³⁵⁵ et une sensibilité exacerbée, quand, lors de sa première nuit avec sa future femme, il préfère se blottir contre elle, comme un fils contre sa mère plutôt que de consommer la relation, ou alors une absence de désir quand il ignore les femmes qui lui courent pourtant après en raison de sa réputation d'amant infatigable. D'ailleurs, durant l'épisode analysé précédemment, la mère de Mohammed est très inquiète que son fils soit l'un des homosexuels dont tout le monde parle.

D'après le narrateur comme d'après Messaouda S.N.P., l'origine du « trouble dans le genre » de Mohammed vient du fait qu'il est le seul enfant de sa famille à ne pas avoir de jumeau du sexe opposé : « (Mohammed) S.N.P. avait été le seul à naître en solitaire ce qui, ajouté à la calamité de l'aînesse, l'avait cruellement marqué pour la vie d'une trace indélébile »³⁵⁶, apprend-on dès le début du roman. L'étrangeté de Mohammed, qui sera à la fois le fou, le savant et le chef du village, se manifeste à travers de nombreux phénomènes : il n'a par exemple pas d'ombre, étudie de manière obsessive-compulsive et est capable de communiquer avec les oiseaux. La raison qui en est donnée est presque toujours la même tout au long du texte, à savoir sa naissance solitaire. Boudjedra réactualise ici le mythe platonicien de l'androgyne³⁵⁷ et interprète à sa manière son influence sur le genre et sur l'orientation sexuelle. Attardons-nous donc sur ce mythe dans sa version originale du *Banquet*, dans la tirade d'Aristophane :

D'abord il y avait chez les humains trois genres, et non pas deux comme aujourd'hui, le mâle et la femelle. Il en existait un troisième, qui tenait des deux autres ; le nom s'en est conservé de nos jours, mais le genre, lui, a disparu ; en ce temps-là, en effet, existait l'androgyne, genre distinct, qui pour la forme et pour le nom tenait des deux autres, à la fois du mâle et de la femelle.³⁵⁸

³⁵⁵ *Ibid.* P. 37.

³⁵⁶ *Ibid.* P. 11.

³⁵⁷ Ce mythe n'est pas toujours considéré comme étant platonicien dans le sens où il illustrerait la philosophie platonicienne puisque, contrairement à beaucoup d'autres grands mythes platoniciens, il n'est raconté dans *Le banquet* non par Socrate mais par Aristophane, ennemi intime de Socrate. On ne peut cependant que constater une communauté de pensée entre les propos des personnages d'Aristophane et de Socrate dans ce dialogue, sans que Socrate ne reprenne le mythe de l'androgyne à son compte. Sur ce sujet, cf. Droz, Geneviève : *Les mythes platoniciens*. Paris, Edition du Seuil, 1992.

³⁵⁸ Platon, *Le Banquet*. 189c-193a. Traduction de Paul Vicaire, in : Droz, Geneviève : *Op. Cit.* P. 34/35.

Face à l'orgueil et la puissance des hommes, Zeus les coupe en deux. Et selon à quelle autre moitié d'être on était lié à l'origine, on est donc condamné à chercher son autre moitié, son âme-sœur, homme ou femme. « Les variétés actuelles de l'amour s'expliquent par la forme primitive de l'homme »³⁵⁹, résume ainsi Geneviève Droz, et on pourrait compléter que les variétés du genre dans le roman s'expliquent par la gémellité originelle des frères et sœurs S.N.P. Dans le cas de Mohammed, c'est en effet le manque d'une deuxième moitié originelle qui a pour conséquence qu'il ne peut pas déterminer son genre ou identité sexuée avec exactitude, ce qui peut être lu comme une allégorie du genre en tant que fluctuation et en tant qu'entité relative que les abstractions culturelles de masculinité et de féminité ne peuvent pas saisir ou déterminer entièrement.

Peut-être pour compenser ce manque originel ou peut-être ne s'agit-il que d'un jeu de la part de Boudjedra, mais Mohammed incite à plusieurs reprises ses frères et ses sœurs à faire l'expérience de l'inconstance du genre en échangeant leur identité sexuée avec leur jumeau respectif. La première fois, cette mascarade n'a d'autre but que de « flouer la matrone de mère »³⁶⁰ mais la farce tourne bientôt court dans ce dispositif expérimental du roman où la performance supplante l'essence. A force de jouer à se travestir voire à s'invertir, il finit par régner une réelle confusion au sein de la fratrie :

A force de déguisements, de commutations et de changements de sexe, les habitants de la demeure en devenaient comme abasourdis, ébaudis et cinglés par la foudre de l'irréel. Seul Mohammed S.N.P., qui enregistrait sur un cahier les différentes métamorphoses, les multiples permutations, les renversements de situation et les effets théâtraux, savait remettre les choses à leur place et redonner aux jumeaux leurs organes mâles, aux jumelles leur constitution féminine.³⁶¹

On trouve dans ce passage une mise en pratique extrême des théories du genre qui seront développées plus tard : la performance d'un genre conduit en effet ici à « une commutation et à un changement de sexe » effectif. Le recours aux codes de la littérature sinon fantastique du moins merveilleuse permet une exagération burlesque que l'on peut lire comme une tentative de la part de Boudjedra de rendre perméables les frontières entre le masculin et le féminin. Contrairement ou malgré l'obsession de Boudjedra pour une forme extravertie de la virilité et en particulier de la potence masculine qui se retrouve dans nombre de ses textes et qui lui a d'ailleurs parfois été reprochée, il opère ici une transgression/déconstruction du genre conçu comme une

³⁵⁹ Droz, Geneviève: *Op. Cit.* P. 38.

³⁶⁰ Boudjedra, Rachid : *Op. Cit.* P. 48.

³⁶¹ *Ibidem.*

entité naturelle ou comme une essence. On peut en outre penser le personnage de Mohammed S.N.P. à partir du concept de « masculinité inclusive », tel que l'a présenté le sociologue américain Eric Anderson : bien que repoussant et transgressant le cadre de la masculinité hégémonique traditionnelle, son personnage est au final accepté en tant qu'homme et incarne une nouvelle forme de masculinité qui peut inclure des éléments à connotation féminine sans pour autant perdre son statut d'homme et, ce faisant, fait évoluer le genre masculin prétendument gravé dans le marbre. Un genre n'évolue en effet pas ou rarement sous l'effet d'une remise en cause radicale ou d'un renversement complet, mais progressivement, en incluant petit à petit des éléments qui lui étaient autrefois étrangers, repoussant ainsi les frontières qui séparent les genres et les identités sexuées. Eric Anderson décrit et résume ce phénomène de la manière suivante : « inclusive masculinity theory maintains that in periods of diminished homophobia and sexism there will be a reversal of what gender scholars describe as the separation of gendered spheres »³⁶².

Mohammed incite en outre à la fin du livre tout le village à repousser les limites du genre. L'insurrection des manaméens contre l'envahisseur n'est uniquement couronnée de succès parce que Mohammed a l'idée de faire se déguiser ses compatriotes, les hommes en femmes, les jeunes en vieux, etc... On retrouve ici une des thèses centrales de Jarrod Hayes qu'il tire de ses lectures de Boudjedra et surtout de Ben Jelloun, comme quoi une réelle libération qui conduirait à une émancipation effective passe par une révolution sexuelle qui serait une révolution du genre intégrant toutes les formes marginales de sexualité et d'identités sexuées, c'est-à-dire une construction de soi et de la nation qui n'aurait pas lieu dans l'oppression et l'uniformisation identitaire.

3.2.2.3 Conclusion

Ce que l'on peut retenir du protocole expérimental des *1001 années de la nostalgie*, c'est qu'un jeu productif avec les codes et discours traditionnels engendre un réagencement des identités sexuées et, qu'au-delà du plaisir de lecture indéniable et des effets comiques de ce roman singulier, on y trouve une expérience qui déconstruit

³⁶² Anderson, Eric: *Inclusive Masculinity – The Changing Nature of Masculinities*. New York, Routledge, 2009. P. 9.

le genre sans en avoir l'air. Certes une allégorie politique de la libération d'un peuple face à l'opresseur, ce texte propose également un laboratoire du genre, c'est-à-dire un espace clos, qui obéit à des règles qui lui sont propres et dont les péripéties apportent un éclaircissement hors de ses frontières.

3.2.3 Conclusion sur l'ouvrage de masculin potentiel

Dans *Habel* et *Les 1001 années de la nostalgie*, Mohammed Dib et Rachid Boudjedra offrent ainsi la possibilité de penser le masculin dans le contexte maghrébin comme étant potentiellement ouvert et sans être restreint par le poids des masculinités hégémoniques dites traditionnelles. Ce dont ces textes témoignent, c'est de la volonté de dépasser l'aporie de la tradition au profit de parcours individuels qui peuvent certes être semés d'embûches, comme c'est le cas pour Habel, mais dans lesquels le caractère inaltérable de cette tradition ressentie comme une fatalité par les protagonistes des romans que nous avons étudiés précédemment a été évacué. On y retrouve il est vrai toujours un dialogue avec les modes de pensées, les pratiques et les discours de l'espace maghrébin et, plus largement chez Boudjedra, du monde arabo-musulman mais le mode sur lequel ils sont abordés n'est plus celui de l'affrontement. Ce que ces textes ont de plus en commun, c'est que l'écriture qui les porte est comme libérée des contraintes du réalisme. L'incorporation d'éléments merveilleux empruntés aux contes ou d'un style onirique aux frontières du fantastique permet par exemple de ne pas sombrer dans le pittoresque, ou alors à dessein dans une parodie du pittoresque chez Boudjedra, et ainsi d'imposer ces auteurs comme des écrivains singuliers dont les œuvres, si tenté qu'il faille encore le prouver, n'ont pas uniquement un intérêt parce qu'elles travaillent les discours maghrébins de l'intérieur. De telles stratégies d'écriture étouffent dans l'œuf tout type de lecture idéologique et ouvrent des voies nouvelles pour la réflexion de même que sur le plan esthétique. Et bien qu'ils soient plus anciens que d'autres textes de notre corpus, ces deux grands romans font aujourd'hui encore preuve d'une grande modernité et d'une puissance innovatrice qui a rarement été égalée depuis.

4 Le décentrement du masculin

Les études sur le genre dans la littérature maghrébine en français ont le plus souvent pour objet, ce qui est d'ailleurs légitime, le féminin : c'est-à-dire par exemple la question de l'écriture féminine ou celle des stratégies auctoriales d'écrivaines maghrébines. Ces travaux nécessaires et fructueux ont pour la plupart appréhendé la nébuleuse du genre masculin à travers le prisme du patriarcat et de la déconstruction de ce système. Ce que nous nous proposons d'étudier dans les pages qui suivent, ce sont au contraire les manifestations du masculin dans la littérature, d'une part en tant qu'elles découlent ou se démarquent des mythes fondateurs de la masculinité et de la virilité maghrébines, et d'autre part dans ce qu'elles dénotent d'un déplacement et d'une réappropriation inclusive des codes masculins par des personnages (et auteurs) homosexuels et/ou féminins. Car la masculinité, en tant que construction discursive socio-historique, est par définition vouée à se présenter sous de nouvelles formes et à toujours se renouveler.

L'inclusion à une identité genrée féminine d'attributs « traditionnellement » masculins fait partie de la renégociation et du renouvellement du genre, de même que l'homosexualité masculine revendiquée en tant qu'affirmation d'un masculin singulier transgresse l'ordre hétéronormatif et contribue à repousser les frontières de ce qui semble définir la masculinité comprise comme une entité inébranlable fondée en essence. Notre approche se fonde ici sur deux postulats théoriques et littéraires, qu'il nous paraît important de réitérer.

Premièrement, comme le formulait Judith Butler dans *Troubles dans le genre*, les genres existent et se perpétuent dans une relation d'interdépendance. Butler parle par exemple d'une « la totale dépendance que le sujet masculin entretient avec < l'Autre > féminin »³⁶³. Le masculin s'est en effet établi comme norme en se distinguant de l'Autre, incarné par le féminin, ce qui conduit à cette « cosmologie

³⁶³ Butler, Judith : *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of Identity*. New-York, Routledge, 1990. Traduction française : *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*. Traduction de Cynthia Kraus. Paris, La Découverte, 2005. P. 52.

andropocentrique »³⁶⁴ dont parle Bourdieu – et ce principe structurant est selon lui commun à toutes les sociétés patriarcales, du moins méditerranéennes. En outre, comme le montrent Connell et Bourdieu, la masculinité (et surtout la virilité ou la masculinité hégémonique) ne se définit pas seulement contre la féminité mais aussi contre des formes de masculinités qui dévient de la norme (contre l’homosexuel, l’homme efféminé etc...). Ainsi, cette « dépendance fondamentale » entre les genres et les différentes identités sexuées – que Bourdieu n’a malheureusement pas approfondie au profit d’une description structurale des mécanismes de la domination masculine – nous amène à analyser les phénomènes et représentations genrés dans la littérature maghrébine non pas indépendamment les uns des autres mais précisément dans les relations qui les codéterminent.

Deuxièmement, il devient nécessaire de se demander ce que sont devenus les mythes traditionnels du masculin dans la littérature et quelles nouvelles manifestations littéraires du masculin il est possible de répertorier et d’analyser – sans bien-sûr lire la littérature comme un miroir mimétique du réel. En effet, dans des grands textes fondateurs que nous avons lus précédemment comme *Le passé simple* (1954) de Driss Chraïbi ou *La répudiation* (1969) de Rachid Boudjedra, dans lesquelles le meurtre symbolique du père sert en quelque sorte de moteur à la narration, se pose déjà la question : comment être un homme autrement que le père, c’est-à-dire quelle masculinité est encore possible, au-delà des mythes patriarcaux ? Dans cette partie, nous verrons à quel point les mythes peuvent être retravaillés, copiés, travestis ou parodiés par des comportements transgressifs voire marginaux qui tentent de réagencer des fragments identitaires de genre de manière parfois inattendue. Nous entendons ainsi nous inscrire dans la lignée du travail initié par Khalid Zekri dans son étude de la littérature marocaine depuis 1990, *Fictions du réel*, qui avait déjà proposé une lecture sous l’égide des *queer studies*, dans le sens où il avait étudié la remise en cause de l’hétéronormativité dans des romans contemporains et, dans un même temps, ce qu’il appelait le « déplacement de la masculinité »³⁶⁵. Nous avons quant à nous choisi de partir du concept de *décentrement* du masculin afin d’insister non seulement sur la déconstruction de la matrice hétéronormative mais également sur la

³⁶⁴ Bourdieu, Pierre : *La domination masculine*. Paris, Editions du Seuil, 1998/ 2002 (2^{ème} édition augmentée). P. 18.

³⁶⁵ Khalid Zekri : *Fictions du réel. Modernité romanesque et écriture du réel au Maroc 1990-2006*. Paris, L’Harmattan, 2006. P. 177-179.

désubstantialisation des attributs genrés, c'est-à-dire sur la propension inclusive des identités genrées que l'on pourrait qualifier de postmodernes et/ou de postcoloniales.

Dans les romans que nous aborderons ici, on n'assiste en effet pas uniquement à des processus de déconstruction des modèles traditionnels de la masculinité et de la féminité mais à une réappropriation ouverte des attributs genrés. La désubstantialisation signifie ici que les différents attributs ne correspondent plus au genre duquel ils étaient censés dépendre. Le masculin se trouve ainsi décentré puisque séparé d'une prétendue essence de la masculinité nécessairement rattaché à un sujet masculin. Certains personnages masculins se définissent comme des hommes tout en s'opposant radicalement aux mythes qui fondent la masculinité traditionnelle, par exemple en revendiquant leur homosexualité ; certains personnages féminins intègrent des traits de caractère ou des attitudes habituellement associés au genre masculin sans pour autant se considérer comme autre chose que des femmes. Les attributs genrés fonctionnent dès lors comme autant de fragments identitaires assimilables indépendamment du genre social. Loin de considérer ces textes comme des représentations explicites des évolutions socioculturelles récentes au Maghreb, ils permettent cependant de repenser les identités genrées dans le contexte maghrébin au gré de personnages qui font sauter les frontières traditionnelles de genre.

Ainsi, approfondir la réflexion sur le masculin dans la littérature maghrébine signifie :

1. Poursuivre le travail des études sur le genre et de la théorie *queer* dans la littérature maghrébine à partir du principe que les genres sont interdépendants, situés dans un continuum et non clairement délimités et que la frontière qui les sépare est poreuse.

2. A partir de l'analyse de performances subversives du masculin, par des personnages masculins comme par des personnages féminins, étudier quelles réponses littéraires les auteurs apportent à cette crispation identitaire compensatoire qui transforme un système patriarcal déjà fondé sur la domination en intégrisme meurtrier.

Pour ce faire, nous aborderons dans un premier temps la question de l'homosexualité masculine et en particulier le roman d'autofiction du marocain Abdellah Taïa, *Une mélancolie arabe*. Dans un second moment, nous nous attacherons à comprendre comment la réappropriation du masculin fonctionne chez deux personnages féminins dans *Les funérailles* de Rachid Boudjedra et dans *Garçon Manqué* de Nina Bouraoui. Enfin, nous nous pencherons sur quelques-unes des

variations autour du motif de l'androgynisme chez des auteurs comme Boudjedra, Ben Jelloun, Assima ou Khatibi en tant qu'elles représentent des transgressions encore plus radicales des ordres genrés et donc corollairement du masculin. Il ne s'agit cependant pas d'établir une échelle hiérarchique des transgressions mais plutôt de montrer une variété des modes de subversions des frontières de genre comme des définitions du masculin, que cela soit par l'intégration de l'homosexualité masculine, l'ouverture du masculin à des personnages féminins ou la tentation androgynisme d'abolir ces frontières arbitraires et oppressantes.

4.1 « L'homosexualité dévoilée »³⁶⁶

Le poète Abu Youssef Lakwa a dit (...) :
ne blâmez pas un écrivain pour son penchant pédérastique
car la pédérastie est une disposition naturelle chez lui
il se peut qu'il regrette tous les délits
mais des eunuques il mourra non repent.³⁶⁷
Al-Jahiz

Le motif de l'homosexualité masculine n'est pas une nouveauté dans la littérature maghrébine, ni même dans la littérature arabe d'ailleurs comme en témoignent les ouvrages de Khaled El-Rouayheb ou de Khalid Zekri sur lesquels nous aurons l'occasion de revenir³⁶⁸. Des figures de pédérastes dans le *Passé simple* de Driss Chraïbi aux personnages plus ou moins ouvertement homosexuels dans les romans de Rachid Boudjedra, comme Zahir, le frère du narrateur dans *La répudiation*, un large tableau du désir et des relations homoérotiques a déjà été peint. Mais, comme l'a montré Jarrod Hayes dans son étude sur les sexualités marginales dans les littératures du Maghreb, *Queer Nations*, ces représentations de l'homosexualité tendaient le plus souvent à rompre avec l'idée d'une identité collective de bons musulmans, à mille lieux des perversions occidentales, qui dominaient dans les discours nationalistes d'avant et d'après les indépendances. Dans la majorité des cas, les personnages homosexuels n'occupaient que des seconds rôles : ils étaient comme des picaros qui, depuis les marges où ils évoluaient, servaient à révéler les inconsistances, les hypocrisies ou les injustices des lois de la société. L'exemple le plus connu et peut-être également le plus probant à cet égard est celui de Zahir, le frère de Rachid dans la *Répudiation*.³⁶⁹

Si les personnages homosexuels ont donc pu avoir pour fonction de transgresser, de jouer les garde-fous ou de révéler ce que l'on voulait taire, ils n'étaient ni les porteurs de l'action ni dans la position d'apporter un éclairage sur leur intériorité.

³⁶⁶ Nous empruntons l'expression à Jarrod Hayes, qui lui parle de « Homosexuality (un)veiled ». cf. *Queer Nations. Marginal Sexualities in the Maghreb*. Chicago/ London, University Press of Chicago, 2000. P. 73.

³⁶⁷ Extrait de Al-Jahiz : *Ephèbes et courtisanes*. Traduit de l'arabe par Maati Kabbal. Paris, Editions Payot & Rivages, 1997. P. 132.

³⁶⁸ Cf. Khaled El-Rouayheb : *L'amour des garçons en pays arabo-islamique – XVIème-XVIIIème siècle*. Traduit de l'anglais par Dimitri Kijek. Paris, EPEL, 2009 ; Khalid Zekri : *Op. Cit.*, en particulier le chapitre : « La transgression de l'hétéronormativité », p. 173-199.

³⁶⁹ Cf. Premier chapitre.

Avec par exemple Rachid O. puis Abdellah Taïa, nous avons affaire aux premières représentations d'un « je » qui se pose et se définit comme étant homosexuel. Mais, contrairement à Rachid O. qui écrit sous pseudonyme et soutient d'ailleurs des positions plus qu'ambigües, Abdellah Taïa a été le premier écrivain maghrébin à faire publiquement son *coming out* et à souligner le caractère autobiographique de ses romans.

Ce à quoi nous nous intéresserons dans la présente partie de notre étude, ce sera la manière dont en particulier Abdellah Taïa pose une identité qui revendique son homosexualité tout en insistant régulièrement sur son attachement à une certaine forme de masculin. Le narrateur ne cesse en effet de répéter qu'il est un homme et non une femme, ni même véritablement efféminé ou ouvert à l'inclusion de fragments d'identité féminins. C'est pourquoi Taïa subvertit non seulement la matrice hétéronormative en faisant de son homosexualité une évidence et en brisant le silence qui entoure les pratiques homoérotiques, mais il déplace également les frontières définitionnelles du masculin en le rendant indépendant de l'orientation sexuelle. Il semble proposer une construction singulière du masculin parmi une multitude de variations possibles, l'orientation sexuelle venant comme en surcroît, comme un attribut parmi d'autres. Mais avant d'en venir au texte lui-même, arrêtons-nous quelques temps sur les spécificités de l'homosexualité masculine dans le contexte maghrébin.

4.1.1 Ephèbes, zamels et queer

Bien que comme nous le rappelle Jarrod Hayes, au Maghreb l'homosexualité soit souvent associée à un mal importé par le colonisateur³⁷⁰, les amours entre hommes ont bien sûr toujours existé dans la tradition maghrébine ainsi qu'arabo-musulmane. Elles ont même été chantées par les poètes antéislamiques ainsi que célébrées durant des siècles après l'avènement de l'islam, comme en atteste l'extrait d'Al-Jahiz que nous avons cité en exergue de cette partie, mais aussi par des auteurs comme Abû Nuwâs

³⁷⁰ Cf.: « There are quite a few examples in North African Literature where homosexuality is associated with the colonizer or a foreign evil. (This is a trick that certainly could have been learned from the French, if no known before. In the nineteenth century, the French blamed homosexuality on the bad influence of Arabs in Algeria (...)) ». In : Jarrod Hayes: *Op. cit.* P. 14.

qui, comme le précise Khalid Zekri, louait et « séduisait les éphèbes par sa poésie dans les Salons littéraires (*Majalis*) »³⁷¹. Dans *L'amour des garçons en pays arabo-islamique – XVIème - XVIIIème siècle*, Khaled El-Rouayheb analyse structurellement les pratiques homoérotiques et les discours sur ces dernières dans des types de texte très différents, allant des textes théologiques à la poésie en passant par la jurisprudence. Il ressort de cette approche systématique et exhaustive non seulement une réfutation de cette thèse selon laquelle l'homosexualité serait apparue dans le monde arabe ou au Maghreb avec la colonisation mais montre également quelle épistémologie de genre sous-tendait l'amour et l'érotisme entre hommes. L'adulation des éphèbes et une certaine forme de pédérastie y tiennent un rôle important³⁷² et c'est d'ailleurs dans cette lignée aujourd'hui problématique qu'entend s'inscrire Rachid O. et son premier texte *L'enfant ébloui*, publié en 1995.

Pur produit éditorial manufacturé par l'écurie littéraire de Philippe Sollers, ce texte fonctionne un petit peu sur le modèle de *Confession sexuelle d'un anonyme russe*, dont l'impudeur et la portée subversive passionnent depuis près d'un siècle. Un jeune homme raconte sous l'apparence du témoignage son éveil à la sexualité et comment, alors qu'il était encore un jeune garçon, il est devenu l'amant/fils d'un coopérant français qui avait l'âge d'être son père. Le narrateur raconte par exemple comment son grand-père faisait des avances à sa sœur et à lui, sans que cela ne le choque outre mesure.

Apparemment, mon grand-père avait essayé de faire quelque chose avec ma sœur. Ce qui ne m'a pas étonné. Ça me persuadait que mon grand-père était bien le type que moi je croyais, qui était très sexuel, que mon père avait raison. (...) Je refuse de penser qu'il a fait quoi que ce soit. Mais, qu'il ait essayé, ça ne me dérange pas.³⁷³

Sans compter le style indigent dans lequel le texte est écrit, de nombreux passages se lisent comme une longue apologie de la pédérastie écrite du point de vue de la victime, sous couvert d'une autofiction transgressive sans fausse pudeur. Avec cet homme qu'il appelle Papa, qui l'amène à l'école comme ses autres enfants mais, la nuit, partage son lit, il vit une vie de couple heureuse et va d'ailleurs jusqu'à lui-même avoir une aventure avec le fils de son amant. On a d'ailleurs parfois l'impression de

³⁷¹ Khalid Zekri: *Op. Cit.* P. 174.

³⁷² Cf. Khaled El-Rouayheb : *L'amour des garçons en pays arabo-islamique – XVIème-XVIIIème siècle*. Traduit de l'anglais par Dimitri Kijek. Paris, EPEL, 2009. En particulier le chapitre 1, « Pédérastie et pathos », p. 25-86.

³⁷³ Rachid O. : *L'enfant ébloui*. Paris, Gallimard, 1995. P. 58.

lire un guide pratique sur comment vivre sa pédérastie paisiblement au Maroc. Si l'on se remémore le scandale suscité par la parution du roman de Catherine Millet *La vie sexuelle de Catherine M.* en 2001, qui avait tant choqué car une femme osait décrire dans le menu détail ses expériences sexuelles, certes peu communes mais tout de même entre adultes consentants, on est en droit de s'interroger sur la timidité des voix critiques qui accompagnèrent la réception de *L'enfant ébloui*. Charles Bonn avance par exemple précautionneusement que l'on n'aurait probablement pas porté une grande attention à ce texte « si le récit de Rachid O. ne se caractérisait pas par une narration dénuée de toute candeur, transformant l'enfant en objet sexuel. »³⁷⁴ Certes, on peut considérer que ce texte contribue à briser les tabous sur les pratiques homoérotiques au Maroc, mais les discours tenus dans *L'enfant ébloui* ne sont pas uniquement transgressifs comme la littérature peut l'être. Derrière une candeur, feinte ou non mais probablement autant le résultat d'un travail d'auteur que d'un travail d'éditeur, ne se cache pas un acte de subversion littéraire mais, a-t-on l'impression, une véritable apologie d'une modalité de l'amour qu'il est aujourd'hui difficile de défendre. On pourrait même avancer que, loin de briser un interdit ou de dévoiler les conditions de possibilité de la construction d'une identité maghrébine, homosexuelle et masculine, un tel texte tend à maintenir une situation asymétrique de pouvoir, dans laquelle le jeune maghrébin s'offre en tant qu'objet de désir au regard de l'homme occidental.

C'est pourquoi nous avons choisi de ne pas traiter plus en avant de ce texte dans cette partie consacrée à l'homosexualité masculine, bien qu'il soit historiquement le premier à proposer un dispositif narratif dans lequel un narrateur à la première personne clairement autofictif parle franchement de ses pratiques homoérotiques, et qu'il était donc nécessaire de l'évoquer.

Revenons donc plutôt aux particularités des discours et des pratiques homoérotiques dans les pays du Maghreb car elles se distinguent en effet, comme nous avons pu l'évoquer précédemment, de l'épistémologie hétéronormative occidentale. Les recherches de terrain entreprises par Gianfranco Rebucini sur les pratiques et discours homoérotiques à Marrakech l'ont conduit à constater que :

Les pratiques homoérotiques au Maroc (...) s'inscrivent, historiquement et socialement, dans un discours plus général de la masculinité, ou plus précisément

³⁷⁴ Charles Bonn : « Le retour au référent ». In : *Algérie Littérature / Action*. N° 7-8. P. 201-204.

des masculinités possibles, des comportements et des plaisirs sexuels qui s'offrent aux hommes dans un contexte culturel et social particulier. En même temps, elles s'inscrivent dans une contemporanéité complexe, comme celle de la modernité globalisée du Maroc d'aujourd'hui.³⁷⁵

Il insiste ainsi sur le fait que ce que l'on appelle communément l'homosexualité n'est certes pas une invention occidentale mais que l'épistémologie hétéronormative qui lie genre et orientation ou pratique sexuelle l'est. Se considérer exclusivement comme un homosexuel, voire le revendiquer, ne correspond pas toujours à la manière dont les hommes qui ont des relations sexuelles avec d'autres hommes se perçoivent eux-mêmes. Une certaine tolérance dans les comportements n'entraînant pas de déchéance de statut peut ainsi être constatée tant que les ultimes fonctions et attributs de la masculinité hégémonique opérante ne sont pas ébranlés dans leurs fondements :

Tant qu'ils ne prétendent pas à une exclusivité de comportement et qu'ils acceptent le mariage et la reproduction comme accomplissement de leur masculinité adulte, les pratiques homoérotiques sont considérées comme un « vice » et/ou un « plaisir », certes reprochable, mais sans influencer définitivement la place sociale et la respectabilité d'un homme par rapport à sa masculinité et à sa sexualité.³⁷⁶

Le genre ne semble ainsi pas autant dépendre des pratiques sexuelles qu'en Occident, où il n'est que rarement concevable pour un homme d'avoir des relations homosexuelles sans se considérer comme étant homosexuel. Mais, sous l'influence du monde globalisé, les conceptions de l'homosexualité telle qu'on la comprend en Occident font également leur apparition, comme en témoignent les diverses associations et sites internet qui militent pour la reconnaissance et la dépénalisation de l'homosexualité³⁷⁷.

C'est dans ce contexte que nous nous proposons d'étudier le roman d'Abdellah Taïa *Une mélancolie arabe* car il brise non seulement le tabou sur l'homosexualité mais il explore une nouvelle forme de construction de soi et d'identité masculine en se basant sur un modèle exclusif de l'homosexualité, c'est-à-dire d'une homosexualité qui fait partie intégrante de l'identité.

³⁷⁵ Gianfranco Rebutini : « Lieux de l'homoérotisme et de l'homosexualité masculine à Marrakech. Organisation et réorganisation des espaces dédiés ». In : *L'Espace Politique* [En ligne], 13 | 2011-1, mis en ligne le 03 mai 2011. Consultable en ligne : <http://espacepolitique.revues.org/index1830.html>. (Consulté le 18 juin 2012).

³⁷⁶ *Ibidem*.

³⁷⁷ Cf. par exemple www.gaymaroc.net ou *Aswat*, un tout mensuel gay en ligne, téléchargeable via facebook ou twitter.

4.1.2 *Une mélancolie arabe* ou partir pour se construire

Né en 1973, Abdellah Taïa a grandi dans un quartier défavorisé de Salé. Il vit, écrit et publie en France depuis 1999. Surtout à partir de 2006, année de la parution de *L'armée du salut* et de son *coming out* dans la revue marocaine *Tel Quel*, il n'a cessé de gagner en notoriété, qui sera couronnée entre autres en 2010 par le Prix de Flore pour *Le jour du roi*.

Notre thèse est que le roman que nous étudierons ici, *Une mélancolie arabe*, propose le récit d'un masculin bien particulier, inédit dans la littérature marocaine et même maghrébine jusqu'à présent. Mais avant de nous intéresser plus en avant à cette conception du masculin, il nous faut dépeindre brièvement quelles sont les différentes étapes de ce récit, construit autour de mouvements dans l'espace, auxquels correspondent des déplacements intrinsèques au narrateur Abdellah.

Un des motifs récurrents du roman *Une mélancolie arabe* est la course à pied. Dès la troisième ligne du texte, on peut lire :

Je courais. Je courais. Vite, vite. Vite. Vite.

Vers où ? Pourquoi ? Je ne le sais pas pour l'instant. Je ne me rappelle pas tout. Je ne me rappelle rien maintenant à vrai dire. Mais ça va venir, je le sais.³⁷⁸

Le narrateur court, mais est-ce qu'il fuit ou s'évade ? Comme en témoigne le titre des quatre chapitres du roman (« Je me souviens », « J'y vais », « Fuir » et « Ecrire »), la course, la fuite et le mouvement participent au projet d'écriture, au point où l'on pourrait avancer qu'ils en sont le point nodal. *Une mélancolie arabe* n'est pas une autobiographie traditionnelle puisque le narrateur n'y retrace pas sa vie dans l'ordre chronologique à partir de sa naissance et que les événements ne sont pas racontés de manière linéaire. On y retrouve plutôt des épisodes ou des stations, séparées parfois par de très longues ellipses³⁷⁹, et tous ces épisodes sont de plus liés à un déplacement. Le premier chapitre (le viol collectif, la fuite qui s'en suit et l'électrocution) désigne la première étape d'un long parcours, d'un voyage, alors encore confiné au quartier de Hay Salam à Salé, mais qui semble prendre son origine dans les courses effrénées du narrateur. Les événements racontés dans les trois autres chapitres s'articulent par contre autour de voyages plus conséquents (retour du ou au Maroc, errements dans Paris ou séjour au Caire), c'est-à-dire entre la terre d'accueil, le pays d'origine et

³⁷⁸ Abdellah Taïa : *Une mélancolie arabe*. Paris, Edition du Seuil, 2008. P. 9.

³⁷⁹ Plus de quinze ans se sont écoulés entre la fin du premier chapitre et le début du second.

l'autre point de référence majeure pour le narrateur dans sa redécouverte de la culture arabe, Le Caire. Contrairement à la narratrice de *Garçon manqué*, qui doit fuir vers un lieu neutre (l'Italie) afin d'apaiser les tensions entre ses deux appartenances culturelles, pour Abdellah, le passage par l'Égypte lui permettra de se reconnecter à sa culture d'origine. Pour Abdellah, Le Caire c'est à la fois l'étranger et le familier puisque, bien qu'il n'y soit pas allé quand il était jeune, il a depuis son enfance été bercé par des musiques venues d'Égypte, en particulier Oum Kalthoum, ou admiré l'actrice égyptienne Souad Hosni. Ces deux références se retrouvent d'ailleurs non seulement dans le troisième chapitre dont l'action a lieu au Caire (cf. par exemple P. 76) mais elles sont évoquées dès l'incipit³⁸⁰.

Mais que représentent ces différentes stations ? Pourquoi précisément ces lieux et ces agencements de récits qui suivent tels ou tels déplacements ? Le motif de la course à pied offre un premier niveau d'interprétation puisqu'il semble bien que le narrateur, tout au long du premier chapitre qui se passe entièrement à Salé, cherche à s'évader, au sens propre comme au figuré. Quand cependant, au début du deuxième chapitre, après une ellipse d'environ quinze ans, le narrateur rentre à Paris après un séjour à Marrakech, l'agencement spatial s'inverse. Le lecteur apprend que le narrateur habite désormais à Paris mais n'a reçu aucune information sur le périple qui l'a conduit jusque-là :

Je rentrais de Marrakech. (...) Paris, ma ville d'adoption depuis sept ans, où je me cherchais et réinventais sans cesse, était difficile à reconquérir comme à chaque retour³⁸¹.

Il apparaît donc que les différentes stations du narrateur soient autant d'occasions de poursuivre ou d'approfondir son processus de construction de soi. Venir à Paris, c'était une manière de pouvoir devenir qui il voulait être, de vivre plus aisément son orientation sexuelle. D'autre part, cette ville ne se laisse pas apprivoiser sans résister et elle demeure « difficile à reconquérir comme à chaque retour ». Se retrouvent ici en creux tout le paradoxe d'une telle entreprise, ainsi que la souffrance ou le malaise qui peuvent en résulter : partir pour devenir soi implique de devoir travailler sur soi pour s'intégrer à cet ailleurs. Pour s'installer à Paris et vivre tel qu'il le souhaite, il lui faut laisser une part de lui derrière lui. C'est pourquoi le narrateur est bien conscient du fait

³⁸⁰ Cf. *Ibid* : « Je n'ai qu'une seule idée en tête. Une obsession. Une actrice égyptienne, mythique, belle, plus que belle. Souad Hosni. Une réalité. Ma réalité. » P. 10. Ou : « Ils buvaient toutes les nuits du vin bon marché en écoutant leur muse, Oum Kalthoum ». P. 11.

³⁸¹ *Ibid*. P. 39.

qu'il ne peut pas enfin « devenir lui-même » à Paris mais il doit au contraire « se chercher » et « se réinventer sans cesse ».

La station cairote s'avèrera décisive à cet égard. Après bien des pérégrinations, sentimentales ou affectives, c'est au Caire qu'il entrevera un moyen pour lui de concilier ou de réconcilier sa culture arabe, la tradition arabo-islamique et l'être qu'il est en train de se construire.

Le troisième chapitre, « Fuir », se déroule principalement au Caire, où Abdellah fuit une nouvelle déception sentimentale et dresse un bilan de sa vie depuis qu'il a quitté le Maroc pour Paris. « Les promesses de la France n'avaient pas été tenues. La déception était le quotidien. La déception nécessaire. »³⁸² A la fois désabusé et déçu d'être devenu un autre, de ne plus être ce jeune homme trop maigre, plein de rêves et d'ambitions, il lui faut cette fois-ci non plus quitter un Maroc oppressant mais un Paris qui ne peut plus symboliser cette recherche de soi qui le motive. L'épisode cairote est entrecoupé de souvenirs de jeunesse, d'images de ses parents, de ses frères et sœurs, comme si la capitale égyptienne faisait office de vecteur à sa culture arabe, à son origine marocaine, baignée d'images et de mélodies venues d'Égypte. Ainsi, Le Caire qui fut tout d'abord un point de fuite, puis le théâtre d'une grande crise, se mue pour le narrateur en nouveau départ, ce qui lui permettra, dans le dernier chapitre (« Écrire »), de revenir sur ses relations passées, en particulier celle avec un certain Slimane, qui sera l'occasion d'aborder ce qui constituera pour nous le centre de notre analyse, à sa voir la construction d'une forme de masculin singulier, qui tente d'inclure l'homosexualité dans un modèle qui se distinguerait des structures hétéronormatives ou hiérarchiques traditionnelles.

4.1.3 « Etre ce qui ne se dit pas, n'existe pas »³⁸³ : un masculin impossible

Le roman qui nous intéresse ici, *Une mélancolie arabe* (2008), est d'inspiration autobiographique ou du moins autofictionnelle, comme le lecteur est en tout cas amené

³⁸² Ibid. P. 70.

³⁸³ Abdellah Taïa : *Une mélancolie arabe*. Paris, Seuil, 2008. P. 32.

à le penser du fait de l'homonymie entre l'auteur et le narrateur³⁸⁴. De plus, de nombreux éléments de la vie de l'auteur se retrouvent dans le texte, ce qui serait d'un intérêt plus que secondaire si ce n'était pas précisément dans cette identité entre auteur et narrateur que résidait le plus grand potentiel subversif du texte. A l'inverse des personnages homosexuels fictionnels dans des romans plus anciens, le narrateur d'*Une mélancolie arabe* ainsi que les événements qui y sont retranscrits prétendent à une existence dans le réel marocain, et peu importe d'ailleurs que cela soit le cas ou non. La transgression réside dans le fait que le silence sur l'homosexualité masculine soit rompu et qu'elle soit potentiellement intégrée dans ce réel à travers le texte.

Taïa y relate en effet des épisodes décisifs dans la construction d'une subjectivité à qui l'homosexualité s'est imposée comme une évidence. Ces épisodes sont souvent séparés par de longues ellipses et sont toujours placés en relation avec sa sexualité et avec ses histoires d'amour. Le premier chapitre du texte, passage fondamental sur lequel nous reviendrons par la suite, raconte la tentative de viol collectif dont Abdellah a été victime alors qu'il n'avait que douze ans et dont la conséquence eut presque été la mort puisqu'il s'électrocuta au contact d'un pylône à haute tension lors de sa fuite. Les trois autres chapitres sont centrés sur des événements qui ont eu lieu bien des années plus tard et mais qui ont tous attiré à l'évolution d'un individu, à travers plusieurs de ses voyages mais surtout de ses relations amoureuses.

Une mélancolie arabe (2008) s'inscrit dans la lignée de *Le rouge du tarbouche* (2005) et de *L'armée du salut* (2006). Il s'agit dans chaque cas de textes autobiographiques dans lesquels le narrateur à la première personne s'appelle Abdellah Taïa et dont l'homosexualité est posée sans ambiguïté. La tension présente dans ces récits ne repose donc pas sur la « découverte de soi » ou une « révélation à soi-même » de son homosexualité mais dans la manière de vivre l'amour et le désir homoérotique. En cela, ces textes contiennent dans leur matrice même une forte portée transgressive à un second niveau puisqu'ils présentent l'homosexualité du narrateur comme faisant partie intégrante de son identité, et ce depuis le plus jeune âge. L'Abdellah Taïa d'*Une mélancolie arabe* sait au moins dès l'âge de 12 ans qu'il est attiré par les garçons et, bien que cela lui soit préjudiciable, il ne semble pas s'interroger sur ce désir mais au contraire l'accepter sans plus de cas : on ne détecte

³⁸⁴ Cf. « Je ne m'appelle pas Leïla... Je suis Abdellah... Abdellah Taïa. » *Ibid.* P. 24. L'homonymie ne se limite ainsi pas au prénom comme chez Chraïbi et Boudjedra mais elle est ici complète, prénom et nom de famille.

aucune trace de refoulement ou de remise en question chez Abdellah, son désir ne lui paraît pas plus réfutable que la couleur de ses cheveux. Il prend par exemple beaucoup de plaisir lors de jeux érotiques avec d'autres garçons de son âge :

On faisait la *nouiba* : chacun se donnait à l'autre. On baissait nos pantalons et on faisait l'amour en groupe. J'étais moi-même avec eux. Moi-même et différent. Je les adormais, oui, oui. Je restais avec eux même quand ils m'insultaient, me traitaient d'efféminé, de *zamel*, de pédé passif.³⁸⁵

La découverte de la sexualité entre jeunes garçons représente un de ces cas où une relation homoérotique peut être tolérée. Tant que ces pratiques sont tues et surtout qu'elles cessent après le mariage, elles peuvent faire office d'initiation érotique ; un moindre mal s'il l'on considère que l'alternative pourrait être de visiter une maison close ou d'avoir des relations sexuelles avec des jeunes filles non-mariées. Ces pratiques entre jeunes hommes se retrouvent d'ailleurs chez d'autres auteurs maghrébins, comme Ben Jelloun ou Boudjedra, au point qu'elles constituent presque un *topos* de la littérature maghrébine lorsqu'il est question de l'éveil d'un jeune garçon à la sexualité. Dans le cas présent par contre, les autres garçons semblent se rendre compte qu'Abdellah ne s'adonne pas à ces jeux érotiques par défaut, qu'il est certes « absolument comme eux » au sens où ils font tous les mêmes gestes à cet instant donné, mais qu'il est tout de même différent, un « *zamel* ». Comme nous avons pu l'évoquer à d'autres reprises, les représentations genrées et sexuées traditionnelles dans le contexte arabo-musulman du Maghreb fonctionnent selon une dichotomie qui sépare le masculin (ou le viril) du féminin ; catégorie regroupant les femmes, les jeunes enfants et les hommes déçus de leur masculinité par leur comportement inapproprié :

All traditional Arab cultural regimes concur in considering the sexual order both binary and hierarchical at one and the same time. This order revolves around two poles: one pole, which is superior, active, and dominating, is made up of men, and the other pole, which is inferior and passive, is made up of wives, children, slaves, homosexuals, and prostitutes. One of the fundamental characteristics of this asymmetrical polarity between the single sexual active and the multiple sexual passives is the construction of all sexual passives in the image of the woman. (...) The maleness of the boy or the maleness of the homosexual is not enough to construct man, for man is not only male ; he penetrates and is not penetrated.³⁸⁶

Si l'on peut certes critiquer la catégorisation radicale que soumet ici Dialmy, on ne peut par contre pas nier que cette organisation binaire et hiérarchique des genres

³⁸⁵ *Ibid.* P. 14.

³⁸⁶ Abdessamad Dialmy : « Sexuality in Contemporary Arab Society ». In : *Social Analysis*, Issue 2, Summer 2005. P. 17-18.

d'après une dichotomie asymétrique se retrouve en creux dans *Une mélancolie arabe*. Les quolibets (par exemple « la petite fille » ou « la poupée »³⁸⁷) que les autres garçons du quartier adressent au narrateur sont le produit de cette représentation genrée du monde, telle que Dialmy la décrit ici. De même, l'insulte suprême, celle qu'il entend le plus souvent, est « *zamel* », que le narrateur traduit lui-même dans l'extrait cité plus haut par « pédé passif », c'est-à-dire celui qui se fait pénétré et qui n'est, selon la distinction traditionnelle, plus vraiment un homme, au sens où il emprunte des attributs comme ceux de la passivité et de la soumission, qui ne correspondent pas au parangon de la masculinité. Ce que le roman décrit, au-delà du fait qu'il brise un tabou, c'est précisément l'effort d'un homme qui cherche à se construire une identité masculine qui lui serait propre et qui dépasserait les associations « homosexuel/efféminé » ou les oppositions binaires classiques. Taïa semble suggérer qu'il est possible de vivre la masculinité selon différents modes et s'inscrit ainsi dans le courant des *Men's Studies* contemporaines, qui partent d'un concept de masculinités, toujours au pluriel. Il ne contredit ainsi pas le principe d'une masculinité, c'est-à-dire le fait qu'il existe des critères qui font qu'un homme est un homme, mais plaide pour une définition ouverte du masculin qui, entre autres, n'exclurait pas les homosexuels (cf. 3.).

Comme le rappelle Khalid Zekri, les textes de Rachid O. ou d'Abdellah Taïa ne se distinguent pas par leur littérarité mais plutôt par la transgression qu'ils opèrent. Ils ont en effet ouvert le champ littéraire marocain, et au-delà, maghrébin, à une écriture-témoignage ou à une écriture autofictionnelle dont une des fonctions premières est d'enfin nommer l'homosexualité masculine, de rendre compte de « ce qui ne se dit pas, n'existe pas ». Ils ont donc donné une réalité à l'homosexualité masculine en la nommant c'est-à-dire par un geste performatif du langage, de l'écriture. On peut ici se référer à cette vieille distinction philosophique entre « être » et « existence » : ce qui ne se dit pas, ne peut pas être nommé ou n'est pas perçu, peut *être* mais ne peut pas *exister*, c'est-à-dire que l'existence sous-entend soit un rapport intersubjectif, soit un geste autoréflexif. Quand bien même l'homosexualité masculine *est* dans le Maroc de Taïa, c'est-à-dire que des pratiques homoérotiques ont effectivement lieu, elle *n'existe pas* au sens où elle n'est pas reconnue par le discours social dominant, qu'on évite d'en parler ou qu'on l'a nié complètement.

³⁸⁷ Abdellah Taïa : *Op. cit.* P. 22.

Comme pour les jeunes garçons qui traitaient Abdellah de « *zamel* » dans la citation évoquée ci-dessus, alors qu'ils s'adonnent eux aussi à des attouchements entre personnes du même sexe, il n'existe en théorie dans les pays du Maghreb pas de nécessaire corrélation entre une pratique homoérotique et une identité homosexuelle. Si l'hétéronormativité domine également au Maghreb, elle ne se présente en effet pas sous la même forme que dans les pays occidentaux. L'hétéronormativité occidentale implique non seulement que l'hétérosexualité soit la norme mais aussi que l'hétérosexualité et l'homosexualité correspondent à des identités sexuées exclusives. Dans les pays du Maghreb, mais aussi au-delà, comme le montre l'épisode cité plus haut, les limites sont un petit peu plus poreuses et une pratique homoérotique (c'est-à-dire une *performance*) ne renvoie pas nécessairement au fait de se considérer comme un homosexuel ou même que les autres le perçoivent ainsi, d'autant plus si cette ou ces pratique(s) sont tue(s). On *est* peut-être dès lors moins ce que l'on *fait* mais ce que l'on *dit être* ou tel qu'on *est perçu*.

4.1.4 Être Abdellah et non Leïla ?

La question centrale que pose *Une mélancolie arabe* est de savoir comment être un homme, marocain, homosexuel, sans pour autant être considéré comme féminin ou efféminé. Pour le narrateur, il s'agit en effet d'avoir le courage de devenir qui il est, selon la formule parménidéenne de Nietzsche, tout en évitant de se laisser déterminer et objectiver par les discours ou pratiques traditionnelles qui font des hommes ouvertement homosexuels des êtres moindres, des « *zamels* », des « femmelettes ». Il cherche donc à se construire autrement, tout en ne renonçant pas à une forme de masculinité. Dès le début du roman et la scène de la tentative de viol dont Abdellah est victime, il devient apparent que les catégories du masculin et du féminin constituent un des enjeux principaux du roman.

Depuis le premier contact, les adolescents qui s'apprêtent à violer Abdellah n'ont cessé de vouloir le transformer en jeune fille et l'appellent d'entrée Leïla³⁸⁸. Il semble en effet qu'il leur soit nécessaire de féminiser leur future victime : de la sorte, ils peuvent continuer à assumer les rôles de mâles, de ceux qui non seulement pénètrent

³⁸⁸ Cf. « Salut, Leïla ! Tu vas bien, Leïla ! ». Ou plus loin : « Réponds, petite fille ! » *Ibid.* P. 15.

mais détiennent le pouvoir et ont la situation sous contrôle. Pour le meneur du groupe, celui qu'Abdellah surnomme tout d'abord Chouaïb et pour qui il a un faible au début, cela semble particulièrement vrai :

Il disait lentement : « J'aime ton cul... J'aime ton cul, Leïla! » Ce cul de Leïla ne m'appartenait plus. Son destin était désormais entre les mains de Chouaïb. J'ai voulu un moment lui donner mon vrai prénom, lui dire que j'étais un garçon, un homme comme lui... Lui dire qu'il me plaisait et qu'il n'y avait pas besoin de violence entre nous, que je me donnerais à lui heureux si seulement il arrêtrait de me féminiser... Je n'étais ni Leïla, ni sa sœur, ni sa mère. J'étais Abdellah, Abdellah du Bloc 15 et dans quelques jours j'allais avoir 13 ans.³⁸⁹

Pour se convaincre qu'il n'est lui-même pas un « zamel » mais bien « un homme, un vrai », Chouaïb (Ali de son vrai prénom) doit transformer Abdellah en Leïla. Pour lui, il ne semble pas concevable de faire l'amour à un autre garçon. Par contre, si ce garçon masque en réalité une fille, cela devient possible et c'est pour cela qu'il insiste tant pour faire d'Abdellah une fille. De son côté Abdellah, qui n'a pas encore 13 ans mais qui sait déjà qu'il est attiré par les hommes, est au contraire vexé d'être féminisé (cf. « je me donnerais à lui heureux si seulement il arrêtrait de me féminiser »). Pour Chouaïb, qui pense encore à partir des paradigmes genrés traditionnels, il est fondamental de faire autant que possible montre de sa virilité et par conséquent tout à fait logique de considérer celui qui sera pénétré comme étant féminin. En revanche, pour Abdellah, à qui son désir homoérotique ne fait aucun doute mais qui d'autre part revendique sa masculinité, cette dichotomie hiérarchisée entre le masculin viril d'un côté et tout le reste de l'autre n'est plus opérante. Ou du moins, elle ne l'est plus de la même manière, comme en témoigne le passage suivant :

Je voulais lui dire et redire qu'un garçon est un garçon, et une fille est une fille. Ce n'était pas parce que j'aimais sincèrement les hommes qu'il pouvait se permettre de me confondre avec l'autre sexe. De détruire ainsi mon identité, mon histoire. D'être si près de ma peau, dans un instant complètement nu, et ne rien savoir de ce que j'étais, ne rien comprendre à moi, ne serait-ce qu'un tout petit peu. Se donner à lui, oui, peut-être oui. Ailleurs. Devenir Leïla, non. Non. Jamais. Faire un effort et devenir une fille pour lui qui commençait déjà à avoir un certain pouvoir sur mon cœur ? Non. Cela aurait été une trahison vis-à-vis de moi-même et de tout ce que j'ai construit de moi depuis la naissance, ma légende, mon rêve romantique, mes possessions, mon sexe. Une trahison vis-à-vis de la force qui me pousse, me guide, me connaît mieux que moi-même et je n'étais pas prêt à abandonner.³⁹⁰

Loin de proposer des approches transgénériques du masculin et du féminin, Abdellah défend, surtout à ce stade du récit, la thèse traditionnelle d'après laquelle il

³⁸⁹ *Ibid.* P. 21.

³⁹⁰ *Ibid.* P. 22.

existe des différences fondamentales entre les hommes et les femmes, qui seraient des différences de nature. Lorsqu'il parle de « l'autre sexe », il entretient implicitement la division binaire des genres, fondée sur la bipartition de l'espèce humaine en deux sexes : « un garçon est un garçon, et une fille est une fille ». Se féminiser reviendrait d'ailleurs pour lui à « une trahison ». Le terme revient trois fois dans la page d'où le passage ci-dessus est extrait³⁹¹, et ce dans un contexte similaire. Il est ici difficile de savoir s'il s'agit d'une trahison au sens où, pour le narrateur, il existerait une simple différence de nature entre les hommes et les femmes, ou bien s'il adhère encore à cette représentation traditionnelle, « binaire et hiérarchisée »³⁹², qui ajoute à cette différence de nature une différence de degré, en quelque sorte qualitative. Est-ce pour lui une telle trahison parce qu'être une femme impliquerait d'être moins qu'un homme ? Si cette interprétation est certes possible, elle nous paraît cependant peu probable si l'on considère l'ensemble du roman et en particulier le fait que les idoles d'Abdellah soient, dès son plus jeune âge, presque toutes des femmes, comme Souad Hosni ou Oum Kathoum. De plus, ce dont il est principalement question dans ce passage comme dans le reste du texte, c'est bien plus de la tentative de construction d'une autre identité masculin inclusive, c'est-à-dire qu'elle pourrait incorporer des attributs genrés autrefois exclusifs, plutôt que de réinterpréter ou de rétablir l'hégémonie masculine.

Le narrateur ne nie donc pas qu'il y ait une différence de nature entre les sexes, au contraire même, il insiste sur le fait que cette différence existe, mais revendique plutôt, semble-t-il, une multitude d'identités sexuées potentiellement rapprochées à un sexe ; donc une définition non essentialiste des sexes masculins et féminins mais qui prendrait en compte une différence intrinsèque entre les deux. Toujours est-il que, si Chouaïb reproduit les schémas mentaux traditionnels des représentations de genres, pour Abdellah le désir homoérotique n'a pas pour conséquence une déchéance de son statut de mâle. Pour lui, orientation sexuelle, sexe et genre ne sont pas déterminés les uns par les autres de manière univoque.

³⁹¹ Cf. « Je voulais surtout qu'il sache que malgré tout ce qu'on disait sur moi à Hay Salam, « la petite fille », « la poupée », malgré tous les surnoms de trahison j'étais encore vierge. » *Ibidem*.

³⁹² Cf. Dialmy, note 386.

4.1.5 Persistance, reproduction, émancipation : « Je suis devenu une femme arabe soumise pour toi »³⁹³

Si dès le premier chapitre et cet événement traumatique de la tentative de viol, le narrateur lutte contre le fait de se voir féminisé par son assaillant et, plus largement, par l'ensemble du corps social qui le perçoit comme un jeune garçon efféminé (d'où les surnoms évoqués plus haut), le quatrième chapitre montre avec force comment ces schémas perdurent malgré tout. Lorsqu'Abdellah revient sur sa relation avec Slimane, un Algérien de neuf ans son aîné, il se rend bien compte que l'échec de leur histoire repose en grande partie sur le fait qu'ils ont reproduit les structures traditionnelles du couple maghrébin. Ils ont donc malgré eux ou, en tout cas à l'insu du narrateur, continué à diviser en masculin et en féminin les rôles et les tâches, Abdellah jouant le rôle de la femme, opprimée et soumise :

Tu as fait de moi ce que tu as voulu. *Je suis devenu une femme arabe soumise pour toi*. Chaque jour, je devais finir tout ce que j'avais à faire avant ton retour vers 17 heures et tout préparer pour ton confort. Le tagine, le thé à la menthe. Le linge propre... C'est vrai, je l'avoue, j'ai aimé faire tout cela. Laver tes vêtements sales, te nourrir, m'occuper de ton corps. *Tu ne m'obligeais pas*.³⁹⁴

Si l'on ne connaissait pas le contexte de ce passage, on pourrait jurer qu'il s'agit de la lettre qu'une femme écrit à son mari dans un mélodrame ou dans une comédie romantique de facture classique. Abdellah se fait plus de reproches à lui-même qu'il n'en fait à Slimane : « Tu ne m'obligeais pas ». Il prend en effet conscience que le travail qu'il a effectué sur lui-même, cet exil volontaire qui était censé lui permettre de se construire tel qu'il le souhaitait, tout ceci n'a pas suffi à le protéger du poids des structures traditionnelles qu'il s'est trouvé reproduire, insidieusement, petit à petit : « Mon identité sociale que j'avais commencé à construire à Hay Salam a cessé d'exister dès que tu es apparu devant mes yeux »³⁹⁵, écrit-il à la page suivante. Abdellah est, selon ses mots, donc victime de son amour pour un homme qui ne sait pas aimer autrement que comme un homme arabe traditionnel. Il était sans défense face à cet amour et n'avait pas encore développé suffisamment sa sensibilité pour les mécanismes qui structurent les relations de couple et qui les façonnent selon les modèles coutumiers. Lui qui avait fui le Maroc pour échapper à cette objectivation/

³⁹³ Abdellah Taïa : *Op. Cit.* P. 130.

³⁹⁴ *Ibidem*. C'est nous qui soulignons.

³⁹⁵ *Ibid.* P. 131.

féminisation qui pesait sur lui, le voilà qui reproduit ces mêmes fonctionnements alors même que son environnement ne l'y pousse plus.

Fuir un lieu, une culture ne revient en effet pas à s'en extraire mentalement. Les déterminismes sociaux et les mécanismes de domination sont encore opérants une fois que l'on a quitté cette culture. Le pouvoir qui revient de droit à l'homme (ou plus exactement au chef de famille) dans la société marocaine, s'il perd sa légitimation devant la justice française, n'en demeure pas moins effectif même quand la famille a quitté le sol marocain. Dans le cas d'Abdellah et de Slimane, une relation asymétrique de pouvoir sur le modèle du couple traditionnel s'est instaurée, peut-être parce qu'ils ne connaissaient l'un comme l'autre pas d'autre manière de vivre une relation à deux, d'autant plus qu'ils étaient tous deux issus de milieux socioculturels proches bien que différents :

Je dois toutefois avouer que, même en plein enfer, une partie de moi était heureuse, aimait ça, ce machisme, cette dictature... Je me disais alors : « C'est ça l'amour, c'est ça l'amour... J'ai de la chance... Il faut tenir le coup... C'est ça l'amour... »³⁹⁶

Dans l'esprit de l'Abdellah d'alors, il n'existe en effet pas d'autre moyen de concevoir l'amour. Pour lui, l'amour c'était une « dictature » et c'était, même en temps qu'homme, subir « ce machisme », c'est-à-dire un exercice du pouvoir qui trouve sa légitimité dans la virilité et qui, il l'avoue d'ailleurs, lui plaît ! Abdellah insiste sur cette inégalité entre eux deux, sur cette domination que Slimane exerçait sur lui : « Tu voulais le pouvoir ». Mais il ajoute immédiatement après : « Je te l'ai donné, de mon plein gré, sans penser à mon avenir »³⁹⁷. Cette prise de conscience est donc d'autant plus douloureuse pour Abdellah qu'elle lui révèle que la position dans laquelle il se trouvait équivalait à une forme de « servitude volontaire ». Suivant des paradigmes bien connus de la relation amoureuse, Abdellah s'est offert tout entier à son amant, au point de s'oublier (« J'ai renoncé à mon ambition. J'ai renoncé au ciné, mon plus grand rêve depuis l'adolescence. »³⁹⁸) Mais, même si Slimane jouait ce jeu de pouvoir, Abdellah est surtout fâché envers lui-même d'avoir accepté d'assumer ce rôle. Le jeune homme qui travaillait depuis ses jeunes années à se créer une masculinité propre s'est laissé apprivoiser, réduire à un rôle qui l'a modifié dans une direction qu'il s'était

³⁹⁶ *Ibid.* P. 132. La répétition est dans le texte original.

³⁹⁷ *Ibid.* P. 131.

³⁹⁸ *Ibidem.*

juré d'éviter. Il a accepté que quelqu'un d'autre ou plus exactement qu'un autre homme exerce un pouvoir sur lui ; il a accepté d'être dominé, de devenir « un prisonnier » ou plutôt « une prisonnière » : « Ne voyais-tu pas que tu avais fait de moi *un prisonnier, la prisonnière* de la rue de Clignancourt ? »³⁹⁹ Être dominé, devenir l'esclave de l'autre revient pour Abdellah littéralement à changer de genre, c'est-à-dire à devenir une femme, au sens traditionnel que la culture arabo-musulmane donne au genre féminin. *Un prisonnier* étant en quelque sorte contre nature, en contradiction avec les privilèges qui incombent à l'homme, comme celui d'évoluer dans la sphère publique, il devient *une prisonnière*. Et il ne s'agit pas seulement d'une référence à *La prisonnière* de Proust⁴⁰⁰ puisque le narrateur précise une page plus loin : « J'ai tenu comme j'ai pu. J'ai arrêté de travailler. Je suis devenu une petite femme. Ta conception de la femme »⁴⁰¹. Abdellah ne semble donc pas penser que toutes les femmes (arabes) aient à être soumises, il utilise à notre sens bien plus ces termes comme des catégories, des prototypes tels qu'ils sont présents dans la tradition arabo-musulmane et auxquels, par exemple, la mère du narrateur ne correspond pas tout à fait. Il n'est donc selon toute vraisemblance pas question ici d'assener des vérités sur *les* femmes en général bien que ce niveau de lecture soit parfois autorisé par le texte lui-même, qui présente entre autres la féminisation d'un homme comme une « trahison » (cf. 3.). Par contre, ce passage montre bien la difficulté du narrateur à se défaire des modèles genrés structurants de sa culture d'origine, à travers la performance involontaire de rôles-types préexistants.

La dimension culturelle est en effet également tout à fait décisive. Avec Slimane beaucoup plus qu'avec d'autres hommes qui ne sont pas issus de la culture arabo-musulmane, Abdellah se retrouve confronté à ses origines :

Avec toi je redevenais arabe et je dépassais en même temps cette condition. Cette peau, cette culture et cette religion. Le sexe, dans ce cadre, était à chaque fois comme la première fois, une transgression, une rencontre au ciel. Le sexe avec toi avait cessé d'être uniquement du sexe.⁴⁰²

Pour Abdellah, une relation homosexuelle avec un Arabe se vit différemment qu'avec un Français ou un Espagnol car l'autre a dans ce cas eu lui aussi affaire aux

³⁹⁹ *Ibidem*. C'est nous qui soulignons.

⁴⁰⁰ Le renvoi intertextuel est certes clair : de la même manière que le narrateur proustien retient Albertine prisonnière par jalousie, Slimane est maladivement jaloux et ivre de contrôle. Sur ses excès, cf. *Ibid.* P. 131/132. Taïa a d'ailleurs écrit son mémoire de DEA sur Proust.

⁴⁰¹ *Ibid.* P. 132.

⁴⁰² *Ibid.* P. 133.

mêmes tabous et aux mêmes formes de refus. C'est pourquoi leurs relations sexuelles ne peuvent se normaliser complètement car elles continuent à avoir ce parfum de « transgression », d'interdit voire de sacrilège⁴⁰³. Tout rapport sexuel paraît ainsi prendre une dimension plus grande, avoir un sens qui dépasse celui de l'union de deux corps.

Chacun des deux comprend donc ce que l'autre a vécu, quelles difficultés il a rencontrées, quelles insultes il a entendues et ils peuvent évoluer ensemble, apprendre ensemble à surmonter cette honte de soi qu'insuffle une culture à ceux des siens qui en transgressent les règles :

Tu étais un *zamel*. Un pédé. Je l'étais aussi. Nous l'étions l'un pour l'autre, évidemment, sans fierté, sans honte.⁴⁰⁴

De la même manière que le mouvement gay a pu se réapproprier des termes originellement diffamatoires comme *queer* pour en réinventer le sens et jusqu'à en induire toute une pratique intellectuelle (*queer theory*), Abdellah essaie ici de donner une signification nouvelle au terme de *zamel*, insulte courante au Maroc ou en Algérie et dont le noyau sémantique rend compte de l'épistémologie sexuée maghrébine, comme nous avons pu le voir précédemment. Étant tous les deux des *zamels*, ils peuvent combattre cette honte séminale et vivre leur amour sans complexe. Mais cette prétendue réciprocité et cette désinhibition, même si elles représentent une étape importante dans l'itinéraire d'Abdellah, ressemblent un peu à un vœu pieux de sa part et ne compensent pas l'assignation d'attributs genrés traditionnellement féminins (soumission, travaux ménagers, liberté réduite etc.) que cette relation lui a imposée. Et ce n'est qu'avec du recul qu'il est capable de distinguer tous ces niveaux de la relation. Au final, l'essentiel est qu'il ait pris conscience de sa « servitude volontaire » envers Slimane mais surtout à travers lui, envers tout un système de représentation des genres. Il aura en effet fallu cette épreuve et cette relation conflictuelle voire asservissante pour qu'Abdellah puisse passer outre ces mécanismes de détermination et commencer à se penser en des termes qui échapperont à la dichotomie masculin/féminin et aux attributs qui en découlent.

⁴⁰³ Cf. À cet égard : « Notre lien était sacrilège aux yeux de l'islam. Tu n'arrivais pas à te débarrasser de ce sentiment ». *Ibidem*.

⁴⁰⁴ *Ibidem*.

4.1.6 Conclusion

Une mélancolie arabe décrit donc une suite d'étapes franchies sur une voie qui demeure encore ouverte. Comme dans d'autres romans contemporains, le personnage principal (ici, le narrateur Abdellah Taïa) tente de se construire une forme du masculin qui lui convienne, une forme individuée, subjectivée du masculin. Ce que Taïa introduit à travers ses romans et en particulier avec *Une mélancolie arabe*, c'est la notion d'une masculinité qui n'exclurait pas le désir homoérotique. Il subvertit ainsi non pas seulement l'hétéronormativité dans sa version arabo-musulmane, puisqu'il présente une homosexualité exclusive, constitutive de son identité, mais il transgresse surtout la représentation genrée du monde à partir d'un binarisme masculin/féminin stricte. Ce binarisme, il ne le réfute pas dans son principe ; il continue en effet à indirectement défendre une différence que l'on pourrait qualifier d'ontologique entre l'homme et la femme. Cependant, ce qu'il remet fondamentalement en cause, c'est une définition essentialiste du masculin et du féminin, c'est-à-dire qui se fonderait sur une identité exclusive et univoque des genres et des sexes. Il plaide au contraire pour une ouverture des définitions, en particulier bien sûr à l'homosexualité et donc pour des conceptions inclusives du masculin. Si l'on cherchait à le situer dans le débat des *Men's Studies*, Taïa ferait donc partie du courant qui pose les masculinités comme étant multiples, et donc toujours au pluriel, mais qui se faisant, entérine la possibilité de masculinités : de « ce qui fait qu'un homme est un homme ».

Si les romans d'Abdellah Taïa n'ont pas les qualités littéraires d'autres textes de notre corpus ou ne proposent pas, comme Boudjedra, Khatibi ou Marouane, une entreprise esthétique et intellectuelle radicalement nouvelle, ils ont néanmoins le mérite de s'imposer par un choix thématique (celui de l'homosexualité masculine) et par un engagement auctorial par le biais de l'autofiction qui renforce leur portée transgressive. Faisant aujourd'hui partie des voix originaires du Maghreb qui comptent le plus dans l'espace francophone, Abdellah Taïa, dans ses prises de position publiques ou dans ses romans, contribue à renouveler les conceptions genrées au Maroc et surtout à rompre avec l'essentialisme supposé de la masculinité maghrébine.

4.2 Un masculin sans hommes ou le décentrement du masculin dans *Les funérailles* de Rachid Boudjedra et *Garçon manqué* de Nina Bouraoui

Si nous avons choisi dans cette étude de parler du masculin et non de la masculinité, c'est précisément parce que dans le contexte des études de genre et des pensées *queer*, il paraît contradictoire de parler en ces termes qui, même au pluriel, semblent impliquer qu'il est possible de circonscrire clairement tel genre ou du moins telle catégorie genrée. Comme nous avons voulu le montrer en introduction, c'est le principe même de la pensée catégorielle qu'il convient de repenser. D'autre part, plus personne aujourd'hui n'oserait écrire sur la ou même sur les féminités, dès lors pourquoi en serait-il autrement dans le cas de la masculinité ? Plutôt que de multiplier les définitions des différents types de masculinités, en ne faisant finalement que multiplier les sous-catégories, il nous paraît plus productif de nous intéresser à des définitions individuelles par le biais de l'étude de personnages de roman et des processus d'individuation qu'ils mettent en scène.

De plus, en parlant ainsi de masculin et non de masculinité(s), il devient possible d'appréhender des personnages féminins qui reprennent à leur compte des attributs traditionnellement masculins dans un mouvement inclusif de construction de soi sans avoir besoin de recourir à de nouvelles catégories qui pourraient à leur tour devenir tout aussi normatives que les anciennes comme nous aurons l'occasion de le voir par la suite. Revenons ainsi sur les prémisses théoriques qui nous permettent de penser un masculin sans homme.

4.2.1 La désubstantialisation du masculin

Par décentrement du masculin, nous entendons dans les études qui vont suivre la désubstantialisation des attributs genrés (*gender attributes*⁴⁰⁵), qui conduit à la possibilité d'un réagencement performatif de ces mêmes attributs. A partir du moment où l'on suit ce présupposé central de Butler et des *gender studies* que le sexe

⁴⁰⁵ Butler, Judith : *Op. cit.*, P. 88.

biologique ne préexiste pas au genre (*gender*), c'est-à-dire qu'on abandonne la métaphysique de la substance en considérant que le genre est une construction discursive, historique et sociale qui détermine la manière dont le sexe biologique est perçu et appréhendé, une interprétation non normative des identités sexuées marginales devient possible et permet au contraire une réflexion fructueuse sur le genre. Par exemple, le titre du roman de Nina Bouraoui que nous traiterons ici, *Garçon manqué*, renvoie à une conception normative du sexe et du genre : pour la grand-mère de la narratrice, le fait que sa petite fille se comporte comme un garçon constitue une anomalie et l'écart entre le genre qu'elle performe et son sexe biologique fait d'elle un « garçon manqué », un individu inachevé et problématique. Par contre, si l'on approche ce personnage sur la base des acquis de la théorie du genre, on peut interpréter les choix de la narratrice comme une de ces « subversions performatives »⁴⁰⁶ dont parle Butler, c'est-à-dire une action qui ébranle la représentation binaire et essentialiste des identités sexuées.

Dans son livre fondateur pour une certaine orientation des *queer studies* et paru en 1998, *Female masculinity*, Judith Halberstam fut une des premières à théoriser la manière dont des identités genrées de femmes pouvaient être construites autour d'une performance transgenre du masculin. Cette « masculinité féminine » qu'elle entend analyser, à l'image de la *mimikry* (post)coloniale dont nous avons déjà parlé, n'est pas une simple imitation : « (...) far from being an imitation of maleness, female masculinity affords us a glimpse of how masculinity is constructed as masculinity. »⁴⁰⁷ Ainsi, la masculinité féminine permet de mettre à jour les mécanismes qui construisent la masculinité tout en masquant qu'elle est le résultat d'une construction. Mais l'intention d'une telle étude dépasse la simple volonté de décrire ces masculinités féminines : « (...) I am using the topic of female masculinity to explore a queer subject position that can successfully challenge hegemonic models of gender conformity. »⁴⁰⁸ Dans le sens où son travail tend non pas vers une simple description analytique ou structurelle de ces phénomènes de subversion des identités genrées mais « à explorer une position subjective *queer* » au-delà des « modèles hégémoniques » normatifs, ce livre constitua un apport remarquable à la réflexion sur la création de subjectivité dans un contexte où les frontières sont de plus en plus poreuses.

⁴⁰⁶ *Ibid.* P. 190.

⁴⁰⁷ Judith Halberstam: *Female Masculinity*. Durham, Duke University Press, 1998. P. 1.

⁴⁰⁸ *Ibid.* P. 9.

Cependant, force nous est de constater que ce livre accomplit moins qu'il ne promet. Au lieu de poser les fondements d'une analyse du masculin en tant qu'élément constitutif de l'identité de genre que certaines femmes se construisent, Halberstam ne s'intéresse au final qu'au contexte lesbien et, à l'intérieur de celui-ci, presque uniquement à la catégorie *butch*, qui est de plus celle dans laquelle elle affirme se reconnaître : « It was not until my midtwenties that I finally found a word for my particular gender configuration: butch »⁴⁰⁹.

Cette citation ouvre aux possibles limites du travail d'Halberstam. On y retrouve en effet ce déboire dans lequel les études *queer* peuvent parfois tomber qui consiste en une affirmation d'intérêts particuliers. *Female masculinity* n'analyse pas tant les masculinités féminines qu'il ne propose un passage en revue de l'identité *butch*, c'est-à-dire une forme particulière d'identité lesbienne masculinisée qui s'avère être, comme par hasard, celle dont l'auteure se réclame et dont elle ne se cache d'ailleurs en aucun cas :

Because female masculinity seems to be at its most threatening when coupled with lesbian desire, in this book I concentrate on queer female masculinity almost to the exclusion of heterosexual female masculinity.⁴¹⁰

Si elle justifie cette restriction du regard analytique sur une variante spécifique de la « masculinité féminine » qui, d'après elle, serait celle qui remettrait le plus frontalement en cause les constructions traditionnelles du masculin, il n'en demeure pas moins qu'elle exclut de fait de son champ de recherches toute une série de manifestations du masculin. Ce faisant, elle met en corrélation orientation sexuelle et subversion de genre alors qu'il nous semble plus approprié de considérer que l'orientation sexuelle comme un élément parmi d'autres. En outre, comme nous avons pu le voir chez Abdellah Taïa, la composante homosexuelle ne remet pas nécessairement en cause la division homme-femme puisque le narrateur d'*Une mélancolie arabe* ne cesse d'affirmer qu'il est un homme et non une femme. S'il opère un déplacement des attributs genrés et participe à un mouvement de redéfinition du masculin, le roman de Taïa s'avère moins transgressifs que *Les 1001 années de la nostalgie* qui, sous couvert de merveilleux, s'évertuait à renverser les codes et les modèles communément acceptés. Ainsi, cette concentration sur la question lesbienne

⁴⁰⁹ *Ibid.* P. 19.

⁴¹⁰ *Ibid.* P. 28.

nous paraît, comme l'avait relevé Jean Bobby Noble, quelque peu abusive : « At stake in many of those debates are the ways in which female masculinity has erroneously become coterminous with ontological "lesbianism". »⁴¹¹ De plus, à bien y réfléchir, une femme masculinisée hétérosexuelle ne questionne-t-elle pas les frontières de genre avec encore plus de force qu'une femme *butch*, de même qu'il est pour ainsi dire attendu d'un homme homosexuel qu'il soit efféminé ? Dans le contexte des études littéraires qui est le nôtre, il nous semble plus pertinent d'interroger des personnages féminins indépendamment de leur orientation sexuelle mais plutôt en fonction de l'identité de genre singulière qu'ils tentent de se façonner.

Le principe d'individuation nous amène à un autre point de critique de la démarche d'Halberstam, et d'autres à sa suite, à savoir la reprise du mode de pensée catégoriel. A l'instar de Rachel Adams, nous pensons que la critique des identités classiques de genre par l'introduction de nouvelles catégories identitaires comme celle de *butch* constitue un exemple prégnant : « Halberstam's solution to the problem of categorical thinking is to come up with still more categories. »⁴¹² Dans la lignée de Judith Butler, qui s'est cependant elle aussi intéressée à ces constructions genrées alternatives au risque de parfois entériner de nouvelles catégories fonctionnant sur le même mode normatif que les anciennes catégories que l'on entend combattre ou du moins déconstruire, il nous paraît plus juste d'approcher les identités genrées alternatives à partir de l'idée de désubstantialisation. Si l'on ne présuppose plus une quelconque essence de la féminité comme de la masculinité, c'est-à-dire que les attributs ne renvoient plus à un noyau ontologique invariable et sont partant *décentrés*, alors on peut considérer avec Anderson les constructions singulières d'identité genrée sur un mode dynamique et inclusif qui n'a besoin de s'inscrire dans aucune catégorie.

C'est pourquoi nous étudierons dans la présente partie de notre travail les processus d'individuation spécifiques de Sarah et de Nina, personnages principaux des romans qui nous occupent, sans pour autant vouloir les réduire à une catégorie genrée, ancienne comme nouvelle. La question n'étant en effet pas de savoir à quoi se rapportent ces constructions spécifiques mais demeurant : qu'apportent-elles de

⁴¹¹ Noble, Jean Bobby: *Masculinities without men? Female Masculinity in Twentieth-Century Fictions*. West Mall, The University of British Columbia, 2004. P. XII

⁴¹² Adams, Rachel: « Masculinity without men ». *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. 6, 3, 2000. P. 473.

nouveau et comment ces personnages parviennent-ils à se créer une individualité au-delà ou malgré les forces normatives qui les entourent ?

4.2.2 Ni *butch* ni soumises

Les deux textes qui nous intéressent ici sont fort différents sur bien des points. Qu'il s'agisse de l'arrière-plan politique, de l'écriture ou du genre littéraire choisi (autofiction pour Bouraoui et roman plus ou moins policier sur les années noires pour Boudjedra), tout semble séparer ces textes. Ils se rejoignent cependant sur un point essentiel, à savoir que dans chaque roman, le personnage est une femme qui adopte des attributs traditionnellement masculins. On a donc ici affaire à des personnages qui défient les normes du genre par des performances subversives radicales et qui de plus sont tout à fait conscients de le faire. Chez ces deux personnages, le décentrement du masculin correspond à une appropriation stratégique d'attributs traditionnellement masculins dans le but de s'imposer comme individu à part entière, dans toute sa singularité.

4.2.2.1 Nina Bouraoui : *Garçon manqué* ou femme singulière ?

Garçon manqué est un roman d'autofiction dans lequel Nina, la narratrice à la première personne née à Rennes d'un père algérien et d'une mère bretonne, décrit une partie de sa jeunesse, d'abord à Alger puis à Rennes⁴¹³. Elle insiste surtout sur la construction problématique de son identité, entre deux cultures et entre deux genres, qu'elle résume de la sorte : « Tous les matins je vérifie mon identité. J'ai quatre problèmes. Française ? Algérienne ? Fille ? Garçon ? »⁴¹⁴.

La première question qui se pose est de savoir si le roman de Nina Bouraoui est pertinent dans la perspective qui est la nôtre, puisque la narratrice et l'auteure sont françaises. Ce qui rend le texte pour nous intéressant, c'est le fait que les codes génériques et les normes du genre français et algériens y servent de référence et

⁴¹³ On retrouve là encore une homonymie entre l'auteure et la narratrice. L'identification voulue entre les deux est de plus soulignée par le fait que la narratrice et l'auteure ont la même origine et sensiblement la même biographie.

⁴¹⁴ Bouraoui, Nina : *Garçon manqué*. Paris, Stock, 2000. P. 163.

d'ailleurs sans tomber dans les écueils « normes occidentales progressistes » vs. « normes orientales traditionalistes ». Nina Bouraoui joue habilement avec les différents codes et également avec les horizons d'attente du lecteur. Par exemple, c'est la grand-mère maternelle, donc bretonne, qui traite Nina de « garçon manqué »⁴¹⁵ (ou « Ma grand-mère aime les vraies filles »⁴¹⁶), alors que son père algérien la soutient dans sa volonté androgyne et se distancie donc lui aussi des codes traditionnels :

Mon père m'initie à l'enfance. Il m'élève comme un garçon. Sa fierté. La grâce d'une fille. L'agilité d'un garçon. J'ai sa volonté, dit-il. Il m'apprend le foot, le volley, le crawl. Il m'apprend à plonger des rochers bruns et luisants. Comme les voyous

Il transmet la force. Il forge mon corps. Il m'apprend à me défendre dans le pays des hommes. (...) Il détourne ma fragilité. Il m'appelle Brio. (...) J'aime ce prénom. Brio trace mes lignes et mes traits. Brio tend mes muscles.⁴¹⁷

Contrairement à de nombreuses figures paternelles dans les romans maghrébins, le père algérien se présente ici comme le complice de sa fille, dont il est fier et qu'il incite même à ne pas se plier aux normes d'après lesquelles une petite fille algérienne aurait à se comporter. Cependant, l'appropriation d'attributs masculins ne semble être possible qu'à travers la création d'un double de Nina, Brio, qui est le support de ces attributs (force, muscles), ce qui contribue à la fracture identitaire de la narratrice en réimprimant en elle la dichotomie masculin/féminin.

La narratrice est en effet bien consciente que son être même constitue une provocation. Tout d'abord, parce qu'elle est la fille d'un mariage franco-algérien aux lendemains de la guerre d'indépendance et deuxièmement parce que ses performances masculines choquent :

Brio contre la femme qui dit : Quelle jolie petite fille. Tu t'appelles comment ? Ahmed. Sa surprise. Mon défi. Sa gêne. Ma victoire. Je fais honte au monde entier. Je salis l'enfance. C'est un jeu pervers.⁴¹⁸

La narratrice veut non seulement se construire comme homme, mais elle veut devenir un homme algérien. C'est pourquoi elle se donne un troisième prénom, Ahmed et décrète : « Non, je ne suis pas française. Je deviens algérien »⁴¹⁹. La performance du genre chez Nina ne prend donc pas uniquement sa source dans le désir de devenir mâle, mais dans la volonté de devenir un homme algérien. Dans la solitude de sa

⁴¹⁵ *Ibid.* P. 64.

⁴¹⁶ *Ibid.* P. 92.

⁴¹⁷ *Ibid.* P. 24.

⁴¹⁸ *Ibid.* P. 51.

⁴¹⁹ *Ibidem.*

chambre, là où elle pratique ce qu'elle appelle ses « imitations »⁴²⁰, ou encore sur la place de l'Hydra, elle observe, apprend et imite les hommes, pour devenir l'un d'eux et se fondre parmi eux :

Moi seule sais mon désir, ici, en Algérie. Je veux être un homme. Et je sais pourquoi. (...) Être un homme en Algérie c'est devenir invisible. (...) Je serai dans la force. L'Algérie est un homme. L'Algérie est une forêt d'hommes. (...) Être un homme en Algérie c'est perdre la peur. Ici je suis terrifiée.

Comme l'a bien montré Trudy Agar dans sa thèse (*La notion de contre-violence créative dans l'autobiographie postcoloniale franco-algérienne. Paroles d'identité et de résistance chez Assia Djébar, Malika Mokkedem et Nina Bouraoui*, 2004)⁴²¹ Bouraoui renverse ici le topos du discours colonial qui féminisait le pays à coloniser, à envahir et à éduquer. Pour la narratrice, comme chez d'autres écrivaines algériennes d'ailleurs, l'Algérie est représentée comme une terre d'hommes où le fait de naître mâle est un privilège et permet de réellement appartenir à une communauté. Le décentrement du masculin dans *Garçon manqué* se retrouve donc dans la performance par la jeune narratrice de comportements et attributs traditionnellement masculins mais se couple à une performance culturelle car il ne s'agit pas uniquement de jouer l'homme mais de jouer l'homme algérien. Au creux de son désir de devenir un homme, il y a une volonté d'appartenance à la communauté des hommes que Nina perçoit comme sécurisante : « Être un homme en Algérie c'est perdre la peur. ».

La performance subversive de la narratrice n'est donc pas un jeu de déguisement. A l'origine, il y a une blessure et la performance suscite elle aussi une blessure, une violence faite à son propre corps et la violence que les autres lui renvoient, par leur désir et ou leurs propos racistes. Dans *Garçon manqué*, la transgression des codes n'est pas récompensée par une identité enfin trouvée qui apporterait une sérénité immédiate. Par contre, ses subversions performatives du genre et le décentrement du masculin qu'elle opère sont pour la narratrice les jalons qui lui permettront à la toute fin du livre, a-t-on l'impression, de devenir une femme qui ne s'inscrirait plus d'un côté ou de l'autre de la dichotomie qui sépare le masculin du féminin, mais qui serait devenue une pure singularité :

⁴²⁰ *Ibid.* P. 25

⁴²¹ Cf. Agar, Trudy : *La notion de contre-violence créative dans l'autobiographie postcoloniale franco-algérienne. Paroles d'identité et de résistance chez Assia Djébar, Malika Mokkedem et Nina Bouraoui*. Thèse de doctorat, Paris 13, 2004. P. 225-226.

Des mains et des gestes de femme. Une voix plus grave et contrôlée. Je suis devenue heureuse à Rome. Mon corps portait autre chose. Une évidence. Une nouvelle personnalité. Un don, peut-être. Je venais de moi et de moi seule. Je me retrouvais. Je venais de mes yeux, de ma voix, de mes envies.⁴²²

Si cette résolution quasi-dialectique peut paraître un petit peu artificielle, elle ouvre néanmoins sur une voie décentrée du genre, où les attributs genrés ne dépendent plus du sexe biologique et sont considérés comme des fragments actualisables. Superposée à une dichotomie culturelle elle aussi à dépasser, la stricte séparation entre le masculin et le féminin s'estompe derrière une stratégie d'écriture du moi en devenir, c'est-à-dire non dérivé d'une essence.

4.2.2.2 Sarah, l'héroïne décomplexée des *Funérailles*

A l'occasion de la sortie des *Funérailles*, Rachid Boudjedra a déclaré dans une interview accordée à *Info-Soir* :

Mon roman s'inscrit dans cette évolution des mentalités qu'a connue la société algérienne, de l'indépendance à nos jours. (...) Si l'on est amené à faire une étude comparative de mon premier roman *La Répudiation* et le dernier qui est *Les Funérailles*, on sera d'emblée conduit à dire que le personnage de la femme, un personnage singulièrement privilégié dans l'imaginaire littéraire de l'écrivain, a énormément évolué.⁴²³

Il est vrai que Sarah, la narratrice à la première personne des *Funérailles*, tranche avec bien des personnages féminins qui ont peuplé l'œuvre de Boudjedra et c'est précisément ce qui nous intéresse dans notre perspective du décentrement du masculin. Sarah est policière et travaille dans unité anti-terroriste ; l'action se joue à Alger entre 1995 et 2000 et suit les enquêtes que conduit Sarah, ainsi que sa relation amoureuse avec Salim, lui aussi policier. Penchant souvent du côté polar par la nature de son intrigue, ce texte tisse cependant plusieurs niveaux de lecture et tous ne pourront pas être abordés ici. Mais la constellation des différents personnages et la manière dont ceux-ci vivent leurs identités sexuées ne sont certainement pas le fruit du hasard.

En premier lieu, il est pertinent de relever la situation narrative puisque Boudjedra, un auteur dont on connaît le goût pour des formes de virilité extravertie, a ici créé une narratrice femme, qui plus est à la première personne et il faut bien constater qu'il était

⁴²² Bouraoui, Nina : *Op. cit.* P. 185.

⁴²³ Idjer, Yacine : « *Les Funérailles* de Rachid Boudjedra : L'aboutissement d'un projet d'écriture ». *Info-Soir* du 11.01. 2004.

encore rare qu'un écrivain se glisse ainsi dans la peau d'un personnage féminin et la fasse par exemple parler de ses expériences sexuelles.⁴²⁴ Ensuite, le choix d'une narratrice dans un livre qui traite des années noires en Algérie et de l'horreur des crimes terroristes est également porteur de sens car l'existence même d'une femme comme Sarah relève de la provocation dans les yeux des fanatiques. Elle joue d'ailleurs de sa féminité pour les désarçonner lors d'interrogatoires :

Je vis qu'ils regardaient fixement mon visage. J'avais fait exprès de me maquiller outrageusement et de m'habiller très légèrement. Ils n'en revenaient pas.⁴²⁵

Ma tactique et ma lenteur les déstabilisaient encore un peu plus. Je savais que je les tenais. Ma façon de me maquiller, de m'habiller aussi. J'étais très coquette... provocatrice. Déshabillée ! presque...⁴²⁶

Dans ces extraits, on constate que cette performance de la féminité ne renvoie pas à une expression d'une nature féminine mais participe au contraire d'une tactique d'interrogatoire qui, en même temps, dénote du caractère construit des attributs genrés que Sarah actualise à dessein, selon les situations. Car Sarah ne se comporte pas toujours selon les codes d'une féminité provocatrice et doit de plus s'affirmer dans un milieu qui est traditionnellement le domaine réservé des hommes. On le lui rappelle d'ailleurs souvent, comme quand son supérieur hiérarchique lui dit : « Si on vous voit pleurer... c'est fichu... quelle idée d'intégrer la brigade antiterroriste ! »⁴²⁷ Si elle veut être acceptée par ses collègues hommes, Sarah n'a bien entendu pas le droit de trahir la moindre faiblesse sans quoi le fait même qu'elle exerce ce métier est immédiatement remis en cause.

Avec le personnage de Sarah, nous avons donc affaire à un personnage de femme qui, à l'inverse de la narratrice de Bouraoui, ne renie pas du tout le fait d'être une femme mais qui est capable de s'affirmer en tant que femme tout en empruntant au catalogue des attributs typiquement masculin (le courage, la propension à l'action, la violence etc.). Salim, son compagnon, lui ressemble en cela car lui aussi combine différentes qualités qui paraissent a priori contradictoires. Il est sensible, peu loquace et fait par exemple la cuisine. Sarah dit :

Sa pudeur et sa timidité m'émouvaient. Sa passion pour la philosophie, avec laquelle je commençais à me réconcilier, et pour les échecs, cachait l'autre côté

⁴²⁴ Boudjedra, Rachid : *Les funérailles*. Paris, Grasset, 2003. P. 49 et suivantes.

⁴²⁵ *Ibid.* P. 55.

⁴²⁶ *Ibid.* P. 82.

⁴²⁷ *Ibid.* P. 16.

de sa personnalité : il était un homme de terrain. Il se déplaçait à la tête de ses hommes sur les lieux des attentats (...).⁴²⁸

Loin des exagérations stéréotypées, Boudjedra a façonné dans *Les funérailles* un couple de personnages principaux qui, premièrement, ne semblent pas connaître de problème identitaire, c'est-à-dire que leur manière d'être un homme ou une femme n'est pas à l'origine d'un conflit intérieur comme chez Bouraoui. Deuxièmement, aucun des deux ne correspond ou ne se reconnaît dans les grands mythes traditionnels de leur genre. C'est en cela qu'on peut selon nous parler dans ce roman d'un décentrement du masculin, voire du masculin et du féminin car chacun des deux personnages principaux est capable d'intégrer des attributs genrés indépendamment de leur origine. Sarah et Salim se livrent à des performances singulières, qui sont plus à mettre en correspondance avec une individualité qu'avec une norme restrictive qui gouverne un genre. On pourrait ici argumenter avec Eric Anderson, qui a développé le concept de « masculinité inclusive » dont il a déjà été question dans cette étude et décrit ainsi, non plus comme Connel par exemple, la manière dont un type de masculinité s'impose aux autres tout en se distinguant de la féminité, mais comment, peu à peu, diverses formes de masculinité intègrent des éléments qui leur sont extérieurs sans pour autant devoir être qualifiées d'efféminées. C'est ce que fait Salim en intégrant des traits féminins tout en restant un homme de terrain, et c'est ce que pratique Sarah, une policière compétente qui sait être dure sans devenir un « garçon manqué ».

4.2.3 Conclusion

Ce type de déplacements/décentrement des genres, qui dans un texte comme *Garçon manqué* ou *Les funérailles* sont de moins en moins reliés à un référent biologique, contribue à un renouvellement discursif sur le genre. Associer les signifiants masculins et féminins, décentrer les codes et les attributs genrés dans un double mouvement sont de bons moyens de penser ensemble les genres, et non plus l'un séparé de l'autre. Chez Bouraoui comme chez Boudjedra, on a il nous semble affaire à des romans qui ne fonctionnent plus à partir des clés de la déconstruction du

⁴²⁸ *Ibid.* P. 77.

patriarcat ou de la quête émancipatrice. Les auteurs y esquissent des personnages au-delà des dichotomies et des essentialismes. Et en plus de se battre contre les fanatiques intégristes par les armes, Sarah et Salim sont les incarnations d'identités sexuées qui ne sont pas le produit d'une oppression normative mais au contraire celui d'une liberté singulière et qui, comme les tenues provocantes de Sarah, rendent fous tous les fanatiques. Ainsi, ces personnages féminins ne se prêtent pas à ce type de lecture *queer* qui consiste à créer de nouvelles catégories et à lire les œuvres (mais aussi les discours, les films etc.) à partir de ces nouvelles grilles de lecture. On ne fonctionne plus selon les anciennes distinctions masculin/féminin ou hétérosexuel/homosexuel mais l'on cherche à faire rentrer des personnages voire des personnes dans de nouvelles cases (*butch*, *bear* etc.) qui peuvent s'avérer tout aussi normatives que les anciennes. A l'inverse, ce que nombre de romans proposent et, en particulier, ce que les personnages de Nina et de Sarah opèrent, c'est un dépassement de l'inscription catégorielle puisqu'elles visent à être des individus à la singularité si radicale qu'elles ne rentrent dans aucune catégorie. Elles sont toutes les deux en mesure de performer les genres et les identités genrées, Sarah certes d'une manière encore plus ludique et moins emprunte de pathos, au gré de leurs besoins ou de leurs désirs. Elles incluent donc dans leurs habitus respectifs des attributs traditionnellement masculins sans pour autant se concevoir comme un nouveau type de femme. Elles participent de ce fait à un processus de singularisation qui rend caduque les catégories, nouvelles et anciennes, et permet des processus de production de subjectivité détachés le plus possible des principes normatifs.

4.3 La tentation androgyne

D'abord il y avait chez les humains trois genres, et non pas deux comme aujourd'hui, le mâle et la femelle. Il en existait un troisième, qui tenait des deux autres ; le nom s'en est conservé de nos jours, mais le genre, lui, a disparu ; en ce temps-là, en effet, existait l'androgyne, genre distinct, qui pour la forme et pour le nom tenait des deux autres, à la fois du mâle et de la femelle.⁴²⁹
Platon

⁴²⁹ Platon, *Le Banquet*. 189c-193a. Traduction de Paul Vicaire, in : Geneviève Droz : *Op. Cit.* P. 34/35.

Homme ou femme c'est là la vraie malédiction humaine... c'est ça la vraie plaie...
pourquoi c'est comme ça un être humain...⁴³⁰
Rachid Boudjedra

Il peut paraître étonnant que la réactualisation du mythe ancestral de l'androgynie, ou du moins les motifs littéraires qui en découlent, soient aussi présents dans la littérature maghrébine d'expression française. Ce motif a déjà connu plusieurs heures de gloire dans l'histoire de la littérature ; rappelons à ce titre l'importance qu'il a pu avoir en Europe lors de la Renaissance ou pour différents mouvements de la fin du XIX^{ème} et du début du XX^{ème} siècle⁴³¹. Symbole de l'harmonie originelle de l'humanité ou du désir de dépassement des différences sexuées, le désir d'androgynie prend un sens tout particulier lorsqu'il est articulé à l'intérieur d'un système épistémologique qui marque une importante différence entre les genres et les sexes. Frédéric Menneyron alla d'ailleurs jusqu'à affirmer que « ce désir voit plus particulièrement le jour dans une société où les contraires sont bien marqués, où une séparation des sexes a cours »⁴³². En ce sens, il est donc important de s'interroger sur les fonctions spécifiques de la figure (au sens barthien du terme) de l'androgynie dans le contexte de la littérature maghrébine car il est bien évident que celles-ci varient selon les lieux et les cultures. Mais revenons dans un premier temps sur ce qui constitue ce motif.

Comme nous l'avons déjà vu dans la partie de ce travail consacré aux *1001 années de la nostalgie* de Rachid Boudjedra, le mythe de l'androgynie, s'il a une origine plus ancienne au point de paraître immémoriale, nous vient du discours d'Aristophane dans le *Banquet* de Platon⁴³³. Nous ne reviendrons donc pas sur le mythe en soi mais essaierons plutôt d'en analyser les possibles fonctions. Dans les premières occurrences connues, qu'elles soient grecques, égyptiennes ou chrétiennes, l'androgynie renvoie à

⁴³⁰ Rachid Boudjedra : *Timimoun*. Paris, Editions Denoël, 1994/ Folio Gallimard, 1995. P. 32.

⁴³¹ Voir à cet égard : Achim Aurnhammer : *Androgynie. Studien zu einem Motiv in der europäischen Literatur*. Köln/ Wien, Böhlau Verlag, 1986; Francine-Claire Legrand: « Das Androgynie und der Symbolismus ». In : Ursula Prinz (éd.): *Androgyn : Sehnsucht nach Vollkommenheit*. Katalog der Ausstellung, Berlin, Reimer/ Neuer Berliner Kunstverein, 1986. P. 75-112; Ralph Tegtmeier: « Zur Gestalt des Androgyns in der Literatur des Fin de siècle ». In : *Ibidem*. P. 113-119.

⁴³² Frédéric Menneyron : « L'androgynie aujourd'hui ». In : Antoine Faivre : *L'Androgynie*. Paris, Albin Michel, 1986. P.250. Cité par Abderrahmane Tenkoul : « Mythe de l'androgynie et texte maghrébin ». In : *Itinéraires et contacts de cultures*. Paris, L'Harmattan et Université Paris 13, N°10, 1^{er} semestre 1990. Consultable en ligne : www.limag.orf/Textes/Iti10/Abderrahmane_Tenkoulm.htm. (Consulté le 15 mars 2012).

⁴³³ Cf. Deuxième chapitre, deuxième partie, ainsi que l'exergue de cette partie.

une origine mythique où l'humain ne faisait qu'un avec son être, ou avec son créateur, et n'était pas encore soumis à la différence originelle, perçue comme une blessure, entre le féminin et le masculin. Ursula Prinz, une des spécialistes des variations du mythe dans l'art à travers les siècles, en résume la fonction principale ainsi :

Die Sehnsucht nach der Einheit, nach der Verbindung der Gegensätze und ihrer Überwindung, nach Harmonie, kennzeichnet diese frühen Überlieferungen des Begriffs. Zugleich ist diese Sehnsucht aber auch die Suche nach dem verlorenen Ursprung.⁴³⁴

Selon Prinz, l'androgynie exprime donc à la fois la nostalgie d'un passé mythique pas encore entaché par la différence radicale mais aussi le désir de surmonter les contraires *ic et nunc*. Et c'est pourquoi le mythe a d'ailleurs perduré et a été réactualisé de nombreuses fois au fil des siècles. La séparation de l'espèce humaine en mâles et en femelles faisant depuis des siècles et dans un grand nombre de cultures partie des vérités données comme incontestables, il est bien compréhensible qu'une figure qui tend à abolir cette différence fondamentale ou, selon le point de vue, à intégrer cette altérité même en elle, ait fasciné et continue de le faire.

En ce qui concerne la période actuelle, voire même depuis la fin du XIX^{ème} siècle, les figures de l'androgynie ont pu prendre un autre sens, à la fois plus subversif puisqu'il permet de déconstruire les représentations traditionnelles du masculin et du féminin, mais en même temps elles sont en mesure de rendre compte des frontières de plus en plus mouvantes entre les genres. Sur ce point précis, Ulla Bock écrit:

Androgynie drückt nicht nur die Möglichkeit aus, dass das, was gemeinhin unter Weiblichkeit und Männlichkeit verstanden wird, in einer Person vereint existiert, sondern verweist auch auf den Prozess, infolgedessen unsere Vorstellungen (Bilder) von Weiblichkeit und Männlichkeit mehr und mehr an Kontur verlieren. Androgynie ist eine Metapher für personale Vielfalt.⁴³⁵

Transposée dans le contexte maghrébin, cette idée que l'androgynie constituerait une métaphore de l'ouverture vers de multiples possibilités d'affirmation personnelle est certes séduisante mais n'est guère opérante dans les textes de notre corpus, à l'exception peut-être du *Livre de sang* de Khatibi. L'androgynie ou une forme de principe androgynie, comme ils se présentent dans ces romans, ne doivent pas pour

⁴³⁴ Ursula Prinz : « Einführung ». In : Ursula Prinz (Ed.): *Androgyn : Sehnsucht nach Vollkommenheit*. Katalog der Ausstellung. Berlin, Reimer/ Neuer Berliner Kunstverein, 1986. P. 10. Pour une étude exhaustive des origines antiques du mythe ainsi que son évolution au cours de l'histoire, cf. Achim Aurnhammer : *Androgynie. Studien zu einem Motiv in der europäischen Literatur*. Köln/ Wien, Böhlau Verlag, 1986.

⁴³⁵ Ulla Bock: « Androgynie. Von Einheit und Vollkommenheit zu Vielfalt und Differenz ». In: *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. Ruth Becker / Beate Kortendiek. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2004. P. 99–103. (3. Aufl. 2010).

autant être compris comme des symboles de décadence, d'une transgression des genres qu'il conviendrait de condamner. Ben Jelloun, Assima, Boudjedra et Khatibi ont repris ce motif à leur compte, soit sous le mode allégorique, soit comme un idéal et y ont ce faisant injecté un sens nouveau.

Il est d'autre part important de noter que les figures de l'ambiguïté sexuelle se rapprochant de l'androgynie ne sont pas non plus étrangères des sociétés maghrébines. La figure de l'éphèbe dont nous avons déjà parlé peut prendre cette connotation puisque son attrait vient justement du fait qu'il n'est pas encore marqué par son genre. L'ethnologue Marie Virolle a de plus étudié plusieurs types d'androgynie en Algérie qu'elles qualifient de « sociale, rituelle et symbolique »⁴³⁶ : « La société maghrébine connaît traditionnellement des espaces de remise en jeu des frontières de genre où se redéployent rôles et identifications. »⁴³⁷ Elle montre ainsi que certaines vieilles femmes ou « femmes sans hommes » « n'ont guère plus à faire, temporairement ou définitivement, avec la maternité valorisante. Elles se voient, les unes les autres, autorisées à s'approprier des comportements masculins »⁴³⁸. D'autres femmes, plus marginales mais jouissant néanmoins d'un statut social valorisé, comme les chanteuses ou les voyantes-thérapeutes « touchent aux extrêmes limites de la féminité et abordent à un monde de la transgression licite des normes génériques, de l'indistinction de genre ou de l'incorporation bi-sexuée »⁴³⁹. Ces quelques brefs exemples montrent que, dans les sociétés maghrébines où la séparation des genres est très marquée, l'ambiguïté de genre ne représente pas une nouveauté et qu'elle est même socialement codée dans les quelques cas exceptionnels où elle est tolérée.

Dans un article de 1990, « Mythe de l'androgynie et texte maghrébin », Abderrahmane Tenkoul se proposait déjà d'analyser « le rôle stratégique qu'occupe ce mythe (= de l'androgynie) dans la constitution d'une écriture, ainsi que dans la production d'un certain effet de sens »⁴⁴⁰. Nous nous proposons donc à sa suite de réfléchir sur ces reprises du mythe afin d'en comprendre les fonctions ainsi que ce que les textes nous disent, à travers le motif de l'androgynie, sur le masculin.

⁴³⁶ Marie Virolle : « Androgynie sociale, rituelle et symbolique en Algérie ». In : Lacoste-Dujardin, Camille/ Virolle, Marie : *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration. La frontière des genres en question. Etudes sociologiques et anthropologiques*. Paris, Publisud, 1998. P. 151.

⁴³⁷ *Ibidem*.

⁴³⁸ *Ibid.* P. 152.

⁴³⁹ *Ibid.* P. 153.

⁴⁴⁰ Abderrahmane Tenkoul : *Op. cit.*

4.3.1 Androgynie allégorique dans *L'enfant de sable* et *Rhoulem ou le sexe des anges*

Dans les paragraphes qui suivent, il sera question de la fonction allégorique du motif de l'androgynie en tant qu'il permet l'élaboration d'un discours critique sur la société ou l'histoire en cours. Si cet aspect était déjà présent dans le roman de Rachid Boudjedra *Timimoun*, les caractéristiques androgynes du personnage principal permettaient plutôt une réflexion contextualisée sur le masculin qui se servait des événements politiques comme d'une toile de fond. En revanche dans *L'enfant de sable* de Tahar Ben Jelloun et dans le deuxième roman de Fériel Assima, *Rhoulem ou le sexe des anges*, c'est directement par le mythe, la reprise du motif de l'inversion, de la transgression de genre ou de l'hermaphrodisme que se développe un discours allégorique. Ceci a donc pour conséquence que, comme tout mythe, toute fable ou tout conte, ces textes prennent toute leur ampleur en-dehors d'eux-mêmes, c'est-à-dire que le déchiffrement des images dont la somme forme une allégorie fait partie des mécanismes de lecture que ces textes suscitent.

4.3.1.1 *L'enfant de sable ou la déconstruction à double fond*

Il a déjà beaucoup été dit et écrit sur l'œuvre de Ben Jelloun, c'est pourquoi nous passerons assez rapidement sur certains éléments. Mais il n'est cependant pas possible d'aborder la question de l'androgynie dans la littérature maghrébine sans évoquer *L'enfant de sable*.

Dans ce roman publié en 1985, Ben Jelloun raconte la vie d'un être, née une fille mais que son père, désespéré de n'avoir pas de descendant masculin, décide de faire un garçon coûte que coûte. Comme ce sera le cas pour *Rhoulem*, le genre du personnage principal est ici décidé par le père dans un acte performatif de langage. Il dit ainsi à sa femme, avant même la naissance de l'enfant d'ailleurs : « L'enfant que tu mettras au monde sera un mâle, ce sera un homme, il s'appellera Ahmed même si c'est une fille ! »⁴⁴¹. Il est intéressant de noter au passage que des pratiques de ce genre existent réellement, bien qu'il semble qu'elles presque aient complètement disparu, en Albanie et au Kosovo, dans les populations chrétiennes comme musulmanes

⁴⁴¹ Tahar Ben Jelloun : *L'enfant de sable*. Paris, Editions du Seuil, 1985 / Points Seuil, 1995. P. 23.

d'ailleurs⁴⁴². Dans certains cas, si par exemple une famille se retrouve sans homme, une femme peut adopter un genre masculin et en quelque sorte devenir un homme aux yeux du groupe. La seule restriction est qu'ils/elles n'ont pas le droit de se marier.

Pour en revenir au texte de Ben Jelloun, *L'enfant de sable* décrit donc, dans un style proche de celui du conte ou de la fable⁴⁴³, comment cet enfant appelé Ahmed a été élevé comme un homme bien qu'il ait des organes génitaux féminins, puis ce qui est advenu du lui une fois qu'il a compris qu'il n'était pas un homme comme les autres. Comme l'a montré Abderrahmane Tenkoul, « la fonction de l'androgynie est ici nettement dévoilée par le narrateur : s'introduire dans le monde fermé des hommes pour le subvertir de l'intérieur »⁴⁴⁴. En effet, tout du moins dans un premier temps, le personnage d'Ahmed tend à démontrer le caractère construit du genre. Le simple fait que, dans le roman, une fille élevée comme un garçon puisse remplir les rôles traditionnellement masculins vise à montrer que les identités genrées ne procèdent pas d'une essence contenue ou déterminée par le sexe mais qu'elles sont au contraire les produits de processus socioculturels performatifs qui façonnent les individus et en font des hommes ou des femmes.

Cependant, le roman se concentre surtout sur ce qui arrive à Ahmed après avoir pris conscience que l'identité sociale qu'il projette repose sur une tromperie. En particulier après la mort du père, alors qu'il est censé reprendre à sa charge l'autorité familiale, tout se complique pour lui. Mais même avant cela, Ben Jelloun met en scène la relation conflictuelle et aporétique qui s'établit chez Ahmed entre son corps et son identité sociale masculine. Par exemple, au moment de ses premières menstruations, il se sent comme trahi ou rattrapé par son corps :

Et le sang un matin a taché mes draps. Empreintes d'un état de fait de mon corps enroulé dans un linge blanc, pour ébranler la petite certitude, ou pour démentir l'architecture de l'apparence. (...) C'était bien du sang ; *résistance du corps au nom* ; éclaboussure d'une circoncision tardive.⁴⁴⁵

Ce passage est extrêmement intéressant par la manière dont il réintroduit la concrétude matérielle du corps dans la réflexion sur le genre social. D'ailleurs, on retrouve des passages similaires quand il est question de la poitrine naissante d'Ahmed

⁴⁴² Cf. Pierre Glachant : « Drane, la femme qui s'est convertie en homme ». In : *La Presse* (lapresse.ca) daté du 25 mars 2009. Consultable en ligne : <http://www.lapresse.ca/vivre/societe/200903/25/01-840129-drane-la-femme-qui-sest-convertie-en-homme.php>. (Consulté le 17 juin 2012).

⁴⁴³ La situation d'énonciation initiale est celle d'un conteur racontant l'histoire d'Ahmed à un public.

⁴⁴⁴ Abderrahmane Tenkoul : *Op. cit.*

⁴⁴⁵ Tahar Ben Jelloun : *Op. cit.* P. 46. C'est nous qui soulignons.

par exemple. Si l'on sait grâce aux avancées théoriques qu'ont permises les études de genre que le genre est une construction qui tire sa légitimité d'une prétendue essence masculine ou féminine et, qu'au-delà, le corps est lui-même également construit par les discours et les pratiques dans sa signification socioculturelle, il n'en demeure pas moins que certains phénomènes corporels ont lieu. Ahmed, qui est un homme aux yeux de tous, ne peut cependant pas s'empêcher de constater la rupture qu'il y a entre son identité sociale et son corps. La prise de conscience que son corps ne correspond pas au genre qu'il incarne est immanente, c'est son corps même qui la lui fournit. Le genre détermine certes le corps mais, dans le cas d'Ahmed, le corps se rappelle à lui en continuant à grandir et à développer ses attributs féminins. D'autre part, ce récit qui s'oriente parfois vers le genre du merveilleux qui caractérise le conte, nous dit aussi qu'Ahmed est obligé de se raser dans une matérialisation ironique de la performance du genre.

Ainsi, Ahmed peut être considéré comme un androgyne social du fait qu'il allie un genre masculin et un corps féminin. Car ce que l'on peut tirer de la manière dont Ben Jelloun décrit les relations entre corps et genre, ainsi que les apories existentielles dans lesquelles son protagoniste se retrouve enfermé en raison de la transgression qu'il incarne, nous amènent à penser que le texte se situe encore dans une épistémologie qui distingue entre un sexe « naturel » et un genre social. De cet écart, Ahmed ne pourra jamais se rétablir. Il essaiera pourtant tout, il tentera de pousser cette logique imposée par le père jusqu'au bout : il essaiera de se marier avec une cousine boiteuse, à ses yeux aussi monstrueuse qui mourra ; il jouera les tyrans envers sa mère et ses sœurs, allant même au-delà de ce qu'on attendrait d'un homme. Mais sa condition d'androgyne se rappelle toujours et lui :

Être femme est une infirmité naturelle dont tout le monde s'accommode. Être est une illusion et une violence que tout justifie et privilégie. Être tout simplement est un défi. Je suis las et lasse.⁴⁴⁶

Et c'est bel et bien le drame de l'androgyne d'Ahmed : ni l'un ni l'autre, aucun des deux à la fois, il est condamné à la solitude et à une déchéance mortifère, entropique. Bien que le récit se démultiplie vers la fin et propose plusieurs issues à son histoire, « toutes font état de la déchéance totale qui marquera la fin de sa vie »⁴⁴⁷, comme l'a justement constaté Tenkoul.

⁴⁴⁶ *Ibid.* P. 94.

⁴⁴⁷ Abderrahmane Tenkoul : *Op. cit.*

Le personnage d’Ahmed tel que nous le présente Ben Jelloun fait ainsi sauter les principes androcentrés de l’épistémologie de genre maghrébine de l’intérieur. Il n’est néanmoins pas l’allégorie d’une harmonieuse union des genres mais au contraire celle de l’impossibilité, à l’intérieur de ce système trop normatif, d’unir le masculin et le féminin. D’ailleurs, la décision du père d’en faire un homme à tout prix rend compte, par l’hyperbole que permet le genre du conte, de pousser une logique socioculturelle jusque dans ses retranchements et d’en déconstruire *ad absurdum* les fondements. A la différence des textes que nous avons étudiés dans la partie précédente, le personnage d’Ahmed, précisément parce que son androgynie sociale lui a été imposée par la volonté du père, ne procède pas tant d’une désubstantialisation du masculin. Il l’incarne dans le récit par son existence même mais son parcours tragique en montre aussi les écueils.

4.3.1.2 *Rhoulem, l’hermaphrodite martyr*

Après *Une femme à Alger – Chronique du désastre* paru en 1995, *Rhoulem ou le sexe des anges*, est le deuxième et à ce jour dernier roman de Fériel Assima. Derrière ce pseudonyme se cache une écrivaine dont on ne sait presque rien et le fait qu’elle n’ait écrit, du moins sous ce nom, que durant les heures les plus noires de l’Algérie, en prise directe avec un réel à la violence inouïe et incompréhensible, invite à cataloguer ses textes dans ce qu’on a eu coutume d’appeler la littérature de l’urgence. Il est vrai que *Rhoulem* semble être emprunt d’une volonté de dire le réel et d’établir des connexions entre les différents maux qui rongent l’Algérie. Marie Virolle a ainsi constaté avec justesse que :

(*Rhoulem*) est très représentatif de la problématique des rapports de sexe dans la société algérienne actuelle qui, en soubassement à une crise aigue de type politique et économique, vit des secousses identitaires profondes dans lesquelles la représentation et la gestion générique jouent un rôle majeur.⁴⁴⁸

Mais, bien que ce texte soit en effet représentatif d’un certain trouble des genres propre à un lieu et à une époque donnée, nous n’avons pas ici affaire à une chronique, ni même à un roman sociologique, mais bel et bien à une œuvre littéraire, dont l’action est certes située dans l’histoire immédiate qui se déploie en toile de fond du roman, sans qu’il ne représente uniquement une volonté de témoignage. Ancré dans un contexte précis, les stratégies d’écriture et la violence du texte prennent un sens particulier à la

⁴⁴⁸ Marie Virolle : *Op. cit.* P. 164.

lumière de celui-ci, ce qui ne veut pas dire qu'il se contente de vouloir vainement décrire le réel. Ceci est d'autant plus vrai pour la manière dont le roman actualise le mythe de l'androgynisme ou, plus précisément, celui de l'hermaphrodite, ce sur quoi nous nous concentrons dans l'étude qui va suivre.

Le personnage éponyme, Rhoulem, est né avec des organes génitaux qui ne permettent pas de déterminer à quel sexe il appartient. Sa condition d'hermaphrodite anatomique sera au centre du drame qui constitue la trame narrative du roman. Repoussé par sa mère, il sera un temps recueilli par la gérante d'un atelier de couture, qui est également la narratrice. Il ne pourra pourtant jamais véritablement s'intégrer dans ce monde féminin qu'il finira par fuir. Après être retourné brièvement chez sa mère et s'être prostitué pour de la nourriture, il réalise son rêve et part pour Alger, où il sera également exploité et horriblement violenter par des hommes, en particulier « le commandant », tenancier d'un sordide cabaret où Rhoulem devient danseuse. Dans ce monde féminin, il connaît pour la première fois mais pour un temps très court une relation heureuse parce que pure et chaste avec Azria, une chanteuse. Abusé par les hommes, méprisé par les femmes, il finit un jour par craquer et attaque le commandant avec un tesson de bouteille. Pour le punir, celui-ci le fait une nouvelle fois torturer mais, cette fois-ci, bien que la gérante de l'atelier de couture ait enfin pu le retrouver après un long périple, il meurt de ses blessures.

Le récit de la vie de Rhoulem nous est présenté comme une succession de supplices, comme une passion. Son corps monstrueux parce que sexuellement inachevé sera le réceptacle de toutes les risées et de toute la barbarie dont les hommes, beaucoup plus que les femmes, sont capables. Innocent et, durant la majeure partie du roman, comme résigné à mener une vie de souffrances, Rhoulem meurt au final pour s'être révolté, l'espace d'un instant, contre la violence qu'on lui inflige pour ce qu'il est, comme si on voulait le punir de son hermaphroditisme. C'est pourquoi on peut selon nous voir en lui une figure de martyr. Mais avant d'entrer plus en avant dans le texte de Fériel Assima et d'analyser de quoi Rhoulem est le martyr, il convient d'approfondir la distinction entre androgynisme et hermaphrodite, puisque nous avons choisi de qualifier le personnage principal du roman d'hermaphrodite.

Phylogénèse de Rhoulem : le mythe d'Hermaphrodite

L'histoire d'Hermaphrodite nous est rapportée par Ovide dans le quatrième livre des *Métamorphoses*. Un jeune garçon, fils d'Hermès et d'Aphrodite, d'où son nom, va

se baigner dans une fontaine où il rencontre la naïade Salmacis. Celle-ci est subjuguée par la beauté du garçon et malgré le fait qu'il ne réponde d'abord pas à ses avances, l'enlace dans un élan de passion. Le garçon essaye de s'extraire de l'étreinte et Salmacis en appelle aux dieux : « O dieux, ordonnez que jamais cet enfant ne puisse se détacher de moi, ni moi de lui ! »⁴⁴⁹ Et les dieux ont exhaussé son vœu, elle et l'enfant ne font plus qu'un, « ils participent d'une double nature ; et, sans que l'on puisse dire que c'est une femme ni un enfant, l'aspect n'est celui ni de l'un ni de l'autre, en même temps qu'il est celui des deux. »⁴⁵⁰ Ainsi, la différence fondamentale entre le mythe de l'androgynie et celui d'Hermaphrodite, est que le premier parle d'une unité originelle des sexes alors que le second se termine dans une union presque monstrueuse des deux sexes, que le jeune garçon n'a d'ailleurs jamais voulue. D'ailleurs le texte d'Ovide insiste sur le fait que sa nouvelle condition ne constitue pas un retour à l'harmonie ou un dépassement des différences mais une sorte de déchéance. Il n'est maintenant plus qu'un « demi-mâle » et s'écrie :

Accordez cette grâce, ô mon père, ô ma mère, à votre fils qui porte vos deux noms : que tout homme qui se sera baigné dans cette fontaine n'en sorte plus qu'un homme qu'à moitié, et, dès qu'il aura touché ces eaux, perde aussitôt sa force.⁴⁵¹

Si le mythe de l'androgynie dans sa version platonicienne, même s'il a pu être réinterprété négativement, est une histoire des origines et ne montre pas l'androgynie comme une figure qu'il conviendrait de rejeter, Hermaphrodite est un personnage tragique, qui a été déchu de son statut d'homme, condamné à ne plus avoir d'identité assignable. Le mythe de l'androgynie relate la séparation des êtres de leur âme-sœur originelle comme la perte de l'unité qui faisait autrefois la grandeur des hommes, alors que celui d'Hermaphrodite décrit l'union du masculin et du féminin comme étant une perte pour le jeune garçon qui aurait pu devenir un homme. Le motif de l'hermaphrodite contient en lui l'idée que cette « double nature »⁴⁵² retire quelque chose aux êtres qui la composent. Et c'est en particulier le cas pour la moitié masculine. A l'inverse de la nostalgie de la totalité platonicienne, l'alliance contre-nature dont fut victime Hermaphrodite souligne que toute transgression de genre, mais surtout celle du masculin vers le féminin, va à l'encontre de l'ordre établi puisque non

⁴⁴⁹ Ovide : *Les métamorphoses*. Traduction de Joseph Chamonard. Paris, Garnier-Flammarion, 1966. P. 121.

⁴⁵⁰ *Ibidem*.

⁴⁵¹ *Ibidem*.

⁴⁵² *Ibidem*.

seulement elle brouille les repères et les normes mais elle dénigre la condition d'homme.

Pourquoi alors parler d'hermaphrodite dans le cas de *Rhoulem* et non d'androgyné ? Comme l'avait déjà relevé Annedith Schneider, le personnage de Rhoulem, né avec les organes génitaux des deux sexes sans qu'aucun ne soit pleinement développé, est d'emblée considéré par sa mère et par l'accoucheuse comme un garçon à qui il manquerait quelque chose ou qui ne serait pas encore complètement développé :

The narrator insists on the maleness of the baby, even as the narrator's own description shows how difficult it is to make a clear distinction, as the « two sexes » seem almost to defy description, let alone distinction. Although Rhoulem incorporates both male and female aspects, it is his « maleness » that is described as primary, and it is his « maleness », not his « femaleness », that is « spoiled » by the mixture.⁴⁵³

Comme dans le mythe d'Ovide, l'intrusion du féminin dans un corps masculin est perçue non pas comme un surplus mais comme un défaut, un manquement. Mais ici, il est même difficile de parler de perte puisque Rhoulem n'était pas un garçon avant et c'est au moment même de sa naissance que sa mère décida qu'il serait un homme malgré tout⁴⁵⁴. Car, comme d'autres auteures maghrébines, Assima insiste à plusieurs reprises sur le fait qu'être une femme est une malédiction⁴⁵⁵. Dans le cadre de cette épistémologie de genre androcentrée que les femmes ont elles aussi intériorisée même si elles ont en même temps les hommes en horreur, il n'y a pas de bien plus précieux et plus douloureux à perdre que la masculinité. Et Rhoulem en est la figure martyre.

De plus, le terme d'hermaphrodite est utilisé une fois dans le roman, par le commandant, après que Rhoulem a dansé complètement nu pour la première fois et juste avant qu'il ne l'attaque avec un tesson de bouteille⁴⁵⁶. Ce qui pousse Rhoulem à enfin agir et à se venger de la violence qu'il a subie depuis sa naissance et qui, en définitive, entraînera sa chute, c'est que le commandant nomme sa « double nature ».

⁴⁵³ Schneider, Annedith : « Hybridity and National Identity in Algeria: Fériel Assima's *Rhoulem ou le sexe des anges* ». In : Texte de la conférence tenue dans le cadre des rencontres « PostModerne Diskurse zwischen Sprache und Macht » de l'association scientifique GradNet, Erlangen, 20-22 novembre 1998. Consultable en ligne : <http://www.gradnet.de/papers/pomo98.papers/ahschnei98.htm>. (Consulté le 15 juin 2012).

⁴⁵⁴ La narration entérine cette décision performative en utilisant le pronom personnel masculin. Ce n'est que quand il danse que le texte se réfère parfois à lui au féminin. Cf. par exemple : « Où est la danseuse ? Où est cette gazelle des sables et de la lumière ? ». Fériel Assima : *Op. cit.* P. 151. Ou : « Je l'ai vu dans le hall, lui... La danseuse. » *Ibid.* P. 158.

⁴⁵⁵ Voir à titre d'exemple le passage dans lequel les couturières de l'atelier où Rhoulem a trouvé refuge après avoir été abandonné par sa mère discutent sur le malheur d'avoir des filles. Fériel Assima : *Rhoulem ou le sexe des anges*. Paris, Arléa, 1996. P. 34-36.

⁴⁵⁶ Cf. « Ca cherche à jouer les gros bras. Le seul hermaphrodite de toute l'espèce humaine ». *Ibid.* P. 153.

Dès lors, si, comme d'après notre hypothèse de départ, Rhoulem en tant que réactualisation du mythe de l'hermaphrodite, est un personnage à fonction allégorique, qu'il nous faut maintenant analyser plus précisément.

Rhoulem, un martyr du genre

Le sous-titre du roman (*le sexe des anges*) prête quelque peu à confusion car les anges n'ont traditionnellement pas de sexe alors que Rhoulem dispose lui des organes génitaux des deux sexes mais atrophiés. Il est vrai que n'avoir pas de sexe ou avoir les deux dans qu'aucun ne soit entièrement développé revient d'une certaine manière au même. Toujours est-il que ce personnage au genre et à la sexualité indicible car indécidable permet à l'auteur une allégorie d'une épistémologie de genre devenue folle en faisant de Rhoulem une victime des femmes et encore plus des hommes, dans un ordre social devenu comme hémiplegique à force d'ignorer une de ces moitiés. Ginane, une des couturières, propose ainsi une première clé de lecture quand elle dit :

Et ça te parle de progrès et de traditions ! Allez ! La femme, ça a toujours été leur vrai problème (= aux hommes). Quand elle a fini de pondre, on l'a met de côté.
*Voilà pourquoi le pays avance sur un pied.*⁴⁵⁷

Il apparaît en effet de manière évidente que le personnage de Rhoulem porte en lui les marques d'une Algérie qui « avance sur un pied » parce qu'elle occulte sa moitié féminine. Le corps de Rhoulem qui, comme nous l'avons vu, a été déclaré masculin dans le déni de sa moitié féminine incarne le drame d'un ordre social qui condamne les femmes à la victimisation et à la haine de soi et accorde aux hommes la permission de laisser libre cours à leurs inclinations les plus bestiales. Comme le montre la scène dans laquelle un groupe d'hommes violent et torturent un autre homme⁴⁵⁸ que la description déshumanise en utilisant des termes incroyablement avilissants comme « un monstre, un amas de bourrelets, de chair flasque et grasse »⁴⁵⁹, le type de masculin qui s'impose dans le roman est une forme radicalement décomplexée de masculinité hégémonique qui n'assoit plus son pouvoir que par la plus brutale des violences.

Dans le texte, la violence symbolique qui sous-tend la masculinité hégémonique trouve presque toujours son expression dans une violence concrète qui marque les corps des hommes et des femmes contre qui ce pouvoir se fonde. Citons à titre d'exemple le personnage de Bazouz que le commandant a castré pour graver dans son

⁴⁵⁷ *Ibid.* P. 42. C'est nous qui soulignons.

⁴⁵⁸ Cf. *Ibid.* P. 73 et suivantes.

⁴⁵⁹ *Ibidem.*

corps la domination qu'il exerce sur lui. Ce même Bazouz s'en prendra à son tour à Rhoulem, pourtant déjà mourant, en le marquant au fer rouge, faute de pouvoir le dominer sexuellement : « Bazouz l'avait brûlé au fer rouge. Ne pouvant le violer, il l'avait percé d'un autre tison. »⁴⁶⁰ Le corps de Rhoulem sera le lieu de l'expression paroxystique de cette violence : violé à maintes reprises, fouetté, torturé, marqué comme du bétail, il canaliserà tous les excès comme si le fait de n'être ni une femme ni un homme autorisait ses tortionnaires à redoubler d'ardeur et faisait de lui la victime consacrée de cette violence à la fois symbolique et matérialisée.

Zoubida Belaghoueg a donc d'après nous en partie raison quand elle écrit : « Par l'intermédiaire de Rhoulem, personnage prétexte, Fériel Assima dit aussi l'asservissement tragique de l'homme et la sexualité masculine mal vécue. »⁴⁶¹ Car cette violence que les hommes infligent aux femmes et à Rhoulem traduit non pas uniquement leur nature essentiellement vile, même si certains des personnages paraissent le mal incarné, mais aussi le fait que ces hommes ne contrôlent plus rien et en premier lieu ils ne se contrôlent plus eux-mêmes. Loin de victimiser les bourreaux, le texte met en scène les effets d'une masculinité hégémonique débridée qui n'a plus de contre-pouvoir et à laquelle la situation de violence généralisée semble donner le feu vert aux exactions les plus inconcevables. La narratrice l'explique en ces termes :

La tradition qui a nourri cette violence monstrueuse a engendré ces comportements effroyables. Elle a prôné l'orgueil contre l'amour. Elle a pesé de tout son poids sur des générations insatisfaites. Elle a fait espérer la pureté en prohibant l'amour. Elle a fait naître l'horreur et l'abjection : se délivrer d'un fardeau n'est possible qu'au prix d'un crime.⁴⁶²

La narratrice établit un rapport de causalité directe entre la tradition, ou du moins ce qu'elle est devenue, et « cette violence monstrueuse » qui règne. Ou comme le dira le commandant à la fin du roman pour justifier ses comportements les plus abjectes, il ne fait que se défouler de ce qui a été longtemps refoulé, à savoir la sexualité⁴⁶³. Ainsi, le drame de l'ordre genré et plus précisément de la masculinité dont Rhoulem est le martyr, c'est que cette identité masculine conduit directement à la violence puisqu'elle se définit par le pouvoir qu'elle exerce sur les femmes et les hommes subordonnés mais elle implique également un refoulement de tout signe de faiblesse de même que

⁴⁶⁰ *Ibid.* P. 172.

⁴⁶¹ Zoubida Belaghoueg : « L'androgynie et l'identité meurtrie – Rhoulem ou le sexe des anges ». *Les cahiers du LAPSI*. N°2, 2005. Université Mentouri, Constantine, 2005. P. 102.

⁴⁶² Fériel Assima : *Op. cit.* P. 130.

⁴⁶³ Cf. *Ibid.* P. 168.

des sentiments. Elle régule tant la sexualité qu'une explosion était inévitable. Rhoulem, cet être à la pureté angélique, est donc sacrifié par son environnement. A l'image de son pays qui refoule sa moitié féminine, mais aussi à l'image de cette masculinité hégémonique qui refoule cette même dimension au profit d'une sacralisation de la virilité, Rhoulem devient la victime de cet aveuglement identitaire. Nous ne pensons cependant pas comme Annedith Schneider, qui se base sur des prémisses théoriques proches de ceux de Hayes que *Rhoulem* soit une allégorie d'une Algérie qui en tant que nation n'accepte pas son hybridité intrinsèque (religieuse, linguistique etc.) :

A hermaphrodite (...) allows the text to raise the issue of hybridity, not simply the difference of the disempowered; it also allows the text to suggest several hybridities (language, culture, religion, sex) without necessarily making any one of them the sole focus of the novel.⁴⁶⁴

La logique de cette analyse nous paraît questionnable et trop conditionnée par un postulat théorique fort qui pousse à trouver dans un texte ce que l'on est venu y chercher. Car ce n'est pas parce qu'un texte contient une figure de l'ambiguïté sexuée de genre qu'il implique nécessairement toutes les autres. Et si l'auteure avait voulu traiter de ces autres types d'hybridité, pourquoi ne l'aurait-elle pas fait ? Car la question berbère n'est jamais évoquée, de même que la dimension religieuse est également étonnement absente du texte, alors qu'elle est la source de la guerre civile qui ravage le pays.

Ce que nous retenons de ce texte, c'est donc que le motif de l'hermaphrodite martyr a ici une fonction allégorique d'une épistémologie de genre entropique qui a enfanté des types de masculin monstrueux. Rhoulem, un martyr innocent, incarne l'union impossible des différences de genres dans le contexte algérien des années noires. Et comme l'induit la figure du martyr, peut-être faut-il également y voir un modèle, une aspiration à une réconciliation des genres qui nécessiterait que cette masculinité si violente et si brutale puisse enfin être dépassée.

⁴⁶⁴ Annedith Schneider : *Op. cit.*

4.3.2 L'androgynie en tant qu'horizon éthique et esthétique

Dans les pages qui vont suivre, nous ne nous intéresserons plus au motif de l'androgynie en tant que symbole permettant de donner un sens à quelque chose qui lui est extérieur, comme les aberrantes normes sociales de la séparation stricte des sexes selon le modèle hiérarchique de la domination masculine, mais en tant qu'horizon asymptotique, tant sur le plan éthique que sur le plan esthétique. Comme une asymptote, une courbe qui tend vers zéro ou vers l'infini sans pourtant jamais l'atteindre, les aspirations androgynes que l'on retrouve dans les textes de Rachid Boudjedra et d'Abdelkébir Khatibi que nous traiterons ici visent à s'approcher le plus possible d'un idéal qui ne pourra jamais se concrétiser.

Dans le cas de *Timimoun* de Boudjedra, on pourrait se demander s'il s'agit effectivement d'une actualisation du motif de l'androgynie puisqu'il présente un personnage qui ne cherche pas à dépasser la différence entre les sexes mais au contraire à dépasser la condition sexuée en tant que telle. Mais au final, l'abolition des différences dans l'union harmonieuse et la suppression des différences par leur neutralisation ne répondent-elles pas de logiques comparables ?

Chez Khatibi, indéniablement un des plus grands penseurs et écrivains marocains, la tentation androgyne s'impose comme un idéal, non parce qu'il outrepassé les différences mais précisément parce qu'il est un être marqué par l'altérité radicale et s'inscrit ainsi dans la « pensée-autre » que Khatibi a fondé.

4.3.2.1 *Timimoun ou l'ataraxie androgyne ?*

Publié en 1994, alors que l'Algérie a pleinement sombré dans la guerre civile, *Timimoun* met en scène une variante du masculin très différente de celles que l'on a pu observer dans d'autres textes de Boudjedra. Le narrateur anonyme de ce roman n'a en effet rien en commun avec les masculinités débridées qui ont parfois peuplé les romans de l'auteur, qu'il s'agisse des pères à la masculinité hégémonique ou des jeunes hommes à la virilité débordante, si ce n'est compensatoire. Sa parenté la plus proche serait éventuellement avec le personnage principal de *L'escargot entêté* (1977), avec qui il partage une forme de renoncement stoïcien et une volonté (ou s'agit-il d'une nécessité ?) de dompter et de contenir ses passions tout en se délimitant un horizon le

plus étroit possible afin d'éviter les affres de l'existence. Plus encore, le narrateur de *Timimoun*, un ancien pilote de chasse qui s'anesthésie à l'alcool et conduit un bus à travers le désert, semble entreprendre tout ce qui est en son pouvoir pour se tenir en marge de la vie et en particulier pour éviter tout contact humain.

Ainsi, dans un effort quasi-schopenhauerien de suspension des désirs et, au-delà, de suspension de la volonté de vivre, le narrateur, s'il ne devient pas androgyne au sens propre du terme et s'il ne tend d'ailleurs même pas à lier les deux sexes, s'impose à lui-même une ascèse qui fait de lui un être asexué. Il n'est donc pas tant un androgyne dans la mesure où il chercherait à unir en lui les pôles masculins et féminins mais semble plutôt tendre vers une abolition des sexes et des passions qu'ils suscitent. Cette ascèse quasi-monacale constitue une violence sur soi, une incroyable discipline exercée sur son propre corps que John Culbert a interprété comme étant le pendant existentiel de la violence qui règne dans le pays et qui obsède le narrateur dans un mélange de peur, de fascination et de dégoût : « (...) the narrator's obsessive fear of violence matches the violence to which he subjects himself. »⁴⁶⁵ Mais la violence que le narrateur retourne contre lui-même n'est à notre sens pas seulement une sorte d'allégorie de la situation politique en Algérie au début des années 90. Les identités sexuées comportent certes toujours une dimension politique, pourtant la souffrance existentielle du narrateur de *Timimoun*, qu'il entend suspendre par cette pratique ascétique de l'asexuation d'une part et un exil volontaire dans le Sahara d'autre part, peut également être lue comme le point de départ d'un processus d'individuation singulier car mortifère.

Au cours de ses pérégrinations à travers le désert au volant de son bus, il sera de plus en plus ramené à l'existence par une jeune femme, Sarah, qui semble précisément l'attirer parce qu'elle est aussi perdue que lui et qu'elle aussi oscille entre les genres. Mais justement, comment comprendre cette violence sexuée auto-infligée et cet attrait qu'exerce sur lui cette femme aux allures d'éphèbe ? Quelle serait ici la fonction du motif de l'androgyne dans sa variante asexuée ?

Commençons par nous pencher sur les modalités de ce refus de la chair qui caractérise le narrateur autodiégétique du roman, cet homme qui a choisi de conduire un bus dans le désert pour échapper au monde et pour s'hypnotiser au rythme des

⁴⁶⁵ John Culbert: « On the Trace of the Other: Memory, Melancholia, and Repression in Rachid Boudjedra's *Timimoun* ». In : *L'Esprit créateur*. Volume 43, Numéro 1, Printemps 2003. P. 69.

paysages lancinants et des grondements du moteur. Car ce choix correspond bien à une volonté de s'oublier, de disparaître au monde et à soi-même : « ce sentiment quand je roule sur le sable que je perds mes sens, toute la signification du monde, tous les contours de mon propre corps. »⁴⁶⁶ Plus loin, on peut même lire : « Le désert était mon mode de suicide »⁴⁶⁷. Le fait qu'il soit venu trouver refuge dans le désert participe ainsi d'une stratégie globale de fuite du monde, pour ne pas dire de suicide différé puisque le narrateur semble bien ne plus exister que dans une sorte de mort anticipée, une vie mécanique et répétitive tout entière tournée vers la négation d'elle-même et ce dans un lieu comme hors du temps et de l'espace, où la vie organique est presque impossible.

Si la répulsion que lui inspire la vie semble être apparue plus récemment, son asexualité et son dégoût pour les corps ne sont pas une nouveauté. Déjà tout jeune, il s'en défendait auprès de son meilleur ami et revendiquait ce qu'il appelle à de nombreuses reprises sa frigidité et sa nature asexuée : « (...) je préfère être compliqué et frigide que toucher les gros melons flasques de Salima Malki (...). Toute cette barbaque gélatineuse. »⁴⁶⁸ A l'âge adulte, sa frigidité perdura et se cristallisera même au point d'en devenir un de ses principaux attributs : « Je devins pilote de chasse et asexué. Frigide. »⁴⁶⁹ D'un dégoût pour les corps et les échanges amoureux se développe donc chez lui une éthique, au sens grec d'éthos, du renoncement à tout ce qui a attiré à l'amour et à la sexualité. Comme un moine sans sacerdoce ou un ascète antique, il vit ainsi dans la négation du corps. Son dégoût ne vaut en outre pas uniquement pour son propre corps mais bien pour tout corps sexué comme le montre cette réflexion qu'il se fait à propos des organes génitaux : « Chez l'homme c'est tragique c'est burlesque... chez la femme c'est carrément tragique... »⁴⁷⁰ Mais la raison la plus profonde pour laquelle le narrateur éprouve une telle haine du corps, c'est parce qu'il y voit la source de toutes les misères humaines.

D'ailleurs, alors que les sentiments qu'il développe à l'égard de Sarah deviennent de plus en plus forts, il est à plusieurs reprises tenté de s'émasculer : « Devant cet amour désastreux et impossible, j'étais obsédé par le désir de couper net mon sexe, à

⁴⁶⁶ Rachid Boudjedra : *Timimoun*. Paris, Editions Denoël, 1994/ Folio Gallimard, 1995. P. 15.

⁴⁶⁷ *Ibid.* P. 50.

⁴⁶⁸ *Ibid.* P. 29.

⁴⁶⁹ *Ibid.* P. 22.

⁴⁷⁰ *Ibid.* P. 31.

l'endroit précis de mon dégoût originel. »⁴⁷¹ Ici l'acte de la castration n'est pas chargé d'une signification freudienne car elle n'implique pas une perte ou une limitation du pouvoir. Il faut selon nous plutôt la comprendre comme une manière pour le narrateur de se libérer des passions en en éradiquant la source, c'est-à-dire d'atteindre un statut supérieur à la condition humaine qu'il perçoit comme étant prisonnière de ses bas instincts et donc condamnée au désastre.

Sa haine de soi atteint d'ailleurs son paroxysme lorsqu'il se voit contraint de s'admettre qu'il est tombé amoureux de Sarah. « Je retombe dans le désastre de l'humaine condition si pathétique et si pitoyable et me voilà donc amoureux et jaloux à en hurler parce que Sarah s'est entichée de ce musicien noir, magnifique éphèbe (...). »⁴⁷² A ses yeux, son ascèse asexuée lui permettait de transcender cette « humaine condition si pathétique et si pitoyable » et c'est la raison pour laquelle il perçoit son amour naissant comme une déchéance. Pour lui, la tentation androgyne, dans le sens où les anges seraient androgynes puisque dépourvus de sexe, revient ainsi à un dépassement de toute identité sexuée. Comme il le dit dans la citation que nous avons placée en exergue de cette partie, la tragédie humaine c'est selon lui de devoir être un homme *ou* une femme. Ce narrateur ne représente dès lors par une déconstruction d'une identité masculine, hégémonique ou autre, mais plus encore la volonté inassouissable de se construire hors de toute norme de genre, d'être uniquement humain et non plus un mâle ou une femelle de la même espèce, ce qui revient, comme il le comprend lui-même, à ne plus être tout à fait humain. Mais par le truchement du désir et de la fascination que lui inspire Sarah, il sera forcé de se réintroduire dans le jeu des interactions humaines et ce faisant de réintégrer le monde malgré lui.

Il est tout de suite attiré par Sarah parce qu'il voit en elle ce à quoi il aspire : « Elle n'était pas farouche mais comme effarouchée ; instinctivement. Comme si elle ne voulait pas, à son âge, se faire déjà piéger par la passion des êtres et des choses. »⁴⁷³ Elle aussi apparaît vouloir atteindre une forme d'ataraxie par la suspension de ses désirs et de ses passions. La relation qu'elle aura plus tard avec « ce musicien noir, magnifique éphèbe » qu'évoquait le passage cité plus haut tend à indiquer que le narrateur projetait sur elle ses propres obsessions. Ce qui de plus fait qu'elle obnubile

⁴⁷¹ *Ibid.* P. 107. Voir aussi P. 92 : « J'étais devenu obsédé par la nécessité de mutiler mon sexe, de le couper une bonne fois pour toutes. Pour ce qu'il me sert ! Autre mode de suicide... »

⁴⁷² *Ibid.* P. 105.

⁴⁷³ *Ibid.* P. 21.

son regard, ce sont ses traits de « garçon raté »⁴⁷⁴, comme il le répète à plusieurs reprises :

Elle est toujours là, avec ses yeux de faïence bleue, ses interminables cils recourbés, ses longs membres de garçon raté, son buste plat, ses cheveux coupés très court qui agrandissent miraculeusement ses yeux.⁴⁷⁵

Sarah lui plaît précisément parce qu'elle est d'apparence androgyne, comme son amant d'ailleurs que le narrateur qualifie d'éphèbe. Croit-il avoir enfin rencontré un être neutre, comme lui ? Est-ce ce qui explique son attirance pour elle ? La fin du texte nous apprend, par un retournement de situation inattendu, qu'elle ressemble de surcroît à son ami d'enfance, Kamel :

Elle a l'air plus garçon raté que jamais. Brusquement, je réalise qu'elle est presque le sosie parfait de Kamel Raïs quand il était adolescent. (...) Je suis troublé. Sarah est-elle pour moi le double femelle de Kamel Raïs ? Adolescent, je n'ai jamais eu ce regard perfide et oblique d'amoureux ridicule.⁴⁷⁶

Riche de cette prise de conscience, sa passion pour Sarah s'éteint subitement. Elle n'est plus belle, plus désirable à ses yeux. Cette épiphanie semble cependant le guérir des maux que cet amour inassouvi avait fait naître en lui et, plus encore, renaître à lui-même :

J'étais bouleversé, comme anéanti. Mais je me sentais un autre homme. Mon regard avait retrouvé son aspect naturel. Direct. Franc. Je n'avais plus cette façon en coin de regarder le monde.⁴⁷⁷

Il n'est cependant pas expliqué au lecteur qui est cet « autre homme » : tout va-t-il rentrer dans l'ordinaire et va-t-il retrouver son quotidien de chauffeur de bus au milieu du Sahara ? A-t-il pris conscience de son homosexualité et s'est-il désormais décidé à la vivre pleinement ? On ne peut que spéculer mais là n'est peut-être pas le plus important. Comme une illumination, le constat des raisons de son attraction pour Sarah provoque une sorte de retour à soi. Il a certes l'impression d'être devenu un autre homme mais il insiste également sur le fait qu'il regarde à nouveau le monde en face, maintenant que son « regard avait retrouvé son aspect naturel ». Cette passion qui le dégoûtait et venait se surajouter à la répulsion générale que suscitait le monde en lui, paraît donc avoir été salvatrice, comme une épreuve nécessaire à un rapport à soi serein et harmonieux.

⁴⁷⁴ *Ibid.* P. 17.

⁴⁷⁵ *Ibidem.*

⁴⁷⁶ *Ibid.* P. 125.

⁴⁷⁷ *Ibid.* P. 125/126.

En résumé, *Timimoun*, s'il ne réactualise pas tout à fait le mythe de l'androgynie comme c'est le cas dans *Le livre du sang* par exemple, propose néanmoins une stratégie originale de dépassement des différences de sexe et de genre. Cette ataraxie asexuée peut tout à fait être mise en rapport avec une volonté de se détacher de l'horreur qui frappe l'Algérie, comme si la seule manière de se protéger de cette violence insondable était de s'extraire du monde et de tout ce qui nous y rattache, comme les relations à l'Autre et surtout l'amour. Cependant, ce personnage asexué depuis le plus jeune âge ne fait par conséquent pas que réagir aux événements de son temps. Il n'a jamais adhéré aux modèles traditionnels de la masculinité, qu'elle soit hégémonique comme celle de son « féodal de père »⁴⁷⁸ ou orientée vers la figure du playboy comme celle de son ami Kamel. Son idéal n'est pas de devenir un homme autrement que son père et ou que ses amis.

Ici Boudjedra va encore plus loin car l'idéal de son narrateur sans nom est de devenir un être pour qui les composantes du sexe ou du genre n'auraient plus aucune espèce d'importance. Seulement, dans les deux dernières pages du roman, semble s'installer une sorte de paix en lui, soit parce qu'il a enfin accepté sa condition nécessairement genrée, soit parce que la fin de sa passion signifie un retour à la normale. Dans tous les cas, Boudjedra nous livre dans *Timimoun* un approfondissement de sa réflexion littéraire sur le masculin inaugurée en 1969 avec *La répudiation* et, près de trente ans plus tard, les positions qu'il prend bien qu'ayant fort évolué, sont toujours aussi radicales et aussi surprenantes.

4.3.2.2 L'androgynie comme idéal asymptotique dans *Le livre du sang*

Abdelkébir Khatibi était non seulement un écrivain considérable mais également un des grands penseurs du Maghreb. Son livre *Maghreb Pluriel*, publié en 1983, pourrait servir de préface à toute la réflexion ultérieure sur Maghreb inspirée par la théorie postcoloniale ainsi qu'à toute pensée de la différence, sans aspiration hégémonique.

Sur la couverture du *Livre du sang*, l'éditeur a fait inscrire « roman » mais il est bien impossible d'assigner un genre littéraire à ce texte. Hermétique et dense, il tient

⁴⁷⁸ *Ibid.* P. 36.

autant de la poésie en prose ou de l'écrit mystique que du texte narratif, sans compter que Khatibi y développe toute une pensée poétologique et mystique du même et du différent.

Comme dans *Amour bilingue* d'ailleurs, Khatibi parle du récit qui s'écrit dans le texte même comme s'il s'agissait d'un personnage alors que le texte ne contient pas vraiment de trame narrative. Le récit est ici plutôt à comprendre comme la parole en train de se dire, comme l'acte même de dire et de raconter une histoire, qui ne se compose néanmoins pas d'un début, d'un milieu et d'une fin. D'autre part, la constante variation des pronoms personnels, d'un « je » innommé, à un « nous » et un « il », participe elle aussi de « la stratégie d'énonciation du double androgynique autour de laquelle tourne la pensée de Khatibi, des points de vue éthique et esthétique »⁴⁷⁹. Dès l'exergue en effet, *Le livre du sang* est d'emblée placé sous le signe de l'androgynie ; en tant que mythe, en tant principe, en tant que figure voire en tant qu'idéal :

Plusieurs histoires et voix tournent ici autour de l'apparition d'un Androgyne dont le personnage féminin, Muthna (prononcez Mouthna) signifie justement, en arabe, efféminé, hermaphrodite, androgyne.⁴⁸⁰

Khatibi signale déjà que l'androgynie est une figure qui défie la description et confronte le langage à ses propres limites : à la fois un et double, il est, conformément au mythe platonicien auquel Khatibi se réfère constamment, constitué d'un frère et d'une sœur, l'Echanson et Muthna. Mais les deux moitiés de l'androgynie sont elles aussi des figures de l'ambiguïté. Comme l'a montré Sonia Zlitni-Fitouri, « l'Echanson se présente sous des traits hybrides : il est à la fois ange, éphèbe arabe et androgyne »⁴⁸¹, alors que sa sœur Muthna est peut-être plus marquée sexuellement, à la fois figure de la tentation et de la déchéance, qui occasionnera la chute finale du Maître, de ses disciples et de cette étrange communauté mystique, en adoration devant l'Androgyne, qu'est « l'Asile des inconsolés ». Mais de quelle manière Khatibi travaille-t-il le matériau mythique ? Quelle fonction assigne-t-il à l'androgynie, tant sur le plan philosophique voire métaphysique que sur celui de l'écriture, qu'il semble concevoir comme une pratique orphique de la transcendance ?

⁴⁷⁹ Ahnouch, Fatima : *Abdelkébir Khatibi. La langue, la mémoire, le corps*. Paris, L'Harmattan, 2004. P. 38.

⁴⁸⁰ Abdelkébir Khatibi : *Le livre du sang*. Paris, Gallimard, 1979. P. 9.

⁴⁸¹ Sonia Zlitni-Fitouri : « La mélancolie des Genres » ou l'écriture hybride ». In : Claudia Gronemann/ Wilfried Pasquier (Ed.) : *Scènes des genres au Maghreb. Masculinités, critique queer et espaces du féminin/masculin*. Amsterdam/New York, Rodopi, 2013. P. 288.

Afin d'essayer de situer le cadre du récit, ce qui n'est pas vraiment possible, rappelons que son espace principal en est cet Asile des Inconsolés, sorte d'école islamique mystique où un Maître, un Disciple et toute une communauté ascétique et chaste est rassemblée. Suite à l'apparition de l'Androgyne, ange lumineux qui semble porter en lui une possibilité de salvation⁴⁸², tous les membres de communauté tombent en adoration devant lui. Muthna, la sœur et autre moitié de l'Androgyne, enlèvera son frère pour essayer de le convaincre de se réunir avec elle dans une étreinte incestueuse. Muthna sera, comme nous l'avons déjà esquissé, également celle qui, en séduisant le Maître entraînera la chute et la destruction de l'Asile.

Dans sa dimension philosophique, l'Androgyne renvoie à un principe ontologique qui ne vise cependant pas à fixer l'être dans la permanence mais à en souligner l'évanescence, terme qui revient d'ailleurs à plusieurs reprises dans le roman. Le narrateur à la première personne, dont l'identité nous est inconnue mais qui semble appartenir à la communauté ascétique de l'Asile des Inconsolés explique :

J'appelle Androgyne ce contour extatique de l'être, apparence dans l'apparence de l'homme et de la femme en un effacement infini. Oui, l'Androgyne est éternellement le fiancé de toutes les femmes *et* la fiancée de tous les hommes.⁴⁸³

Conformément à la pensée de l'altérité et à l'éthique de l'aimance que Khatibi développera plus tard, l'Androgyne est donc d'une part un principe d'intériorisation de la différence. Il ne la dépasse pourtant pas comme dans l'*Aufhebung* hégélienne mais l'intègre dans ce que Khatibi appellera près de quarante ans plus tard la « fluidité identitaire ». Il écrit en effet dans *Le scribe et son ombre*, son essai d'autobiographie intellectuelle : « Je crois m'être construit selon une fluidité identitaire et une tendance multipolaire »⁴⁸⁴. Selon nous, c'est dans un tel mouvement de fluidité que s'inscrit le principe androgyne tel qu'il se développe au cours du *Livre du sang*. Les sexes et les genres en tant que véhicules identitaires n'y sont pas des entités clairement délimitées, définissables en soi dans leur vérité nouménale. Ils se situent bien plus dans ce que l'on pourrait qualifier, en reprenant des termes appartenant aux études de genre, de *continuum*, c'est-à-dire d'un ensemble perméable et non circonscrit des identités de

⁴⁸² Cf. Ce type d'appel ou de prière à l'Androgyne qui revient souvent dans le texte : « Libère en nous la blessure de ton être double : plus d'un animal barbare, plus d'un signe cruel seront immolés en ta grâce. » Abdelkébir Khatibi : *Op. cit.* P. 23.

⁴⁸³ *Ibid.* P. 52.

⁴⁸⁴ Abdelkébir Khatibi : *Le scribe et son ombre*. Paris, Editions de la Différence, 2008. P. 23.

genre. Chez Khatibi, on pourrait même aller au-delà et avancer avec Sonia Zlitni-Fitouri que « troubler le genre, revient, fondamentalement, chez Khatibi, à penser l'altérité, la différence »⁴⁸⁵. En effet, le narrateur, ou le récit, met clairement en relation la blessure originelle de la séparation des sexes à celle qu'a introduite en lui la diglossie français-arabe : « (...) je suis sacrifié à cette langue étrangère qui sépare mon être. Ô ma langue originelle, ne t'ai-je pas trahie ? »⁴⁸⁶ La reprise de la figure de l'androgynie et du matériau mythique s'impose dès lors comme une réflexion d'ensemble sur l'identité et son rapport à la différence, mais aussi donc dans son rapport au mythe et à l'origine.

Ainsi le narrateur nous explique que suivre la figure maléfique de Muthna revient à « suivre les survivants qui reconstituent avec une rage épique des fables généalogiques brûlant vers des origines réinventées »⁴⁸⁷. De même, plus loin peut-on lire :

La légende est ce jeu du simulacre qui dérobe, dans l'enchantement, les lois de son élaboration magique. Elle place l'origine là où elle lui trouve abri, dans l'air, la terre, le feu, le ciel, dans la demeure des êtres naturels et surnaturels, dans toute matière transfigurée, partout où il y a trace d'être qui advient à la lumière du Mythe. Et le Mythe est, dans son essence, la parole de l'unité inépuisable du cosmos.⁴⁸⁸

Premièrement, on ne peut que constater dans la première partie de cet extrait une référence intertextuelle à cette fameuse phrase de Roland Barthes que nous avons déjà citée : « le mythe est constitué par la déperdition de la qualité historique des choses : les choses perdent en lui le souvenir de leur fabrication »⁴⁸⁹. Il est bien évident que ce clin d'œil n'est pas fortuit. Deuxièmement, ce passage peut se lire non seulement comme une description des mécanismes de fonctionnement du mythe en tant que reconstruction (« élaboration magique ») d'une origine mais également comme l'explication de la manière dont Khatibi travaille le matériau dans son texte. Il semble en effet nous dire que, étant donné que la construction mythique de l'origine se fait toujours *a posteriori*, le mythe de l'androgynie s'avère être idéal dans la perspective d'une épistémologie de la différence puisqu'il porte déjà cette « transfiguration »⁴⁹⁰ de

⁴⁸⁵ Sonia Zlitni-Fitouri : *Op. cit.* P. 289.

⁴⁸⁶ Abdelkébir Khatibi : *Le livre du sang*. Paris, Gallimard, 1979. P. 149.

⁴⁸⁷ *Ibid.* P. 27.

⁴⁸⁸ *Ibid.* P. 42.

⁴⁸⁹ Roland Barthes: *Mythologies*. Paris, 1957. P. 214.

⁴⁹⁰ Deux chapitres du texte portent ce titre.

l'altérité. Le mythe de l'androgynie déplace la question de la différence en la faisant procéder d'un même être originel plutôt que de la supposer être l'expression d'essences naturellement différenciées. C'est pourquoi « le Mythe est, en son essence, la parole de l'unité inépuisable du cosmos » : il permet de s'élever au-dessus des différences contemporaines⁴⁹¹ et d'intégrer la différence sans qu'elle ne paraisse irrémédiablement insurmontable dans une démarche éthique et philosophique que Khatibi nommera, plus tard, de l'aimance.

D'ailleurs quand un des narrateurs associait dans un passage précédemment cité l'androgynie à la fiancée/ au fiancé universel(le), il le plaçait déjà dans une perspective de l'aimance, qui est chez Khatibi également liée à l'écriture. Car ce n'est pas un hasard si le dernier chapitre du livre s'intitule « Sous le regard d'Orphée » et si ce mythe, ou du moins l'adjectif « orphique » revient souvent dans le texte. Le mythe d'Orphée associe singulièrement la naissance de la poésie à l'amour. La poésie, l'écriture est un don, c'est un appel à l'autre.⁴⁹² A travers la médiation orphique, l'androgynie s'impose comme un idéal éthique et esthétique. L'adoration de l'androgynie fait regretter au narrateur d'être né mâle et le pousse à vouloir sublimer sa condition sexuée :

En naissant, me suis-je trompé de sexe ? Oui, je voulais être androgynie – parure de toutes les femmes qui m'adoraient et de tous les hommes qui m'embrassaient. Et je fus homme en dépit de tout, tournant autour de ma verge déracinée.⁴⁹³

Devenir androgynie, ce serait multiplier les potentialités de l'aimance, être dans un rapport d'adoration, comme le dit le texte, avec les hommes et les femmes. Ce serait également ne plus souffrir d'un « corps séparé »⁴⁹⁴, d'un inachevé car condamné à ne pas embrasser toutes les dimensions de l'être, à « tourner autour de sa verge déracinée ». L'appartenance à un sexe, le fait d'être réduit à une corporalité nécessairement limitée et limitant, c'est ce que le mythe de l'androgynie cherche à dépasser dans *Le livre du sang*. Et avec ces limitations sexuées, il vise également toutes les conceptions de la différence comprise comme exclusion de l'autre et frontière infranchissable. L'incorporation du féminin dans le masculin n'implique pas, comme

⁴⁹¹ D'où les mouvements ascensionnels d'ordre quasi-mystiques qu'entraîne les prières à l'androgynie. Cf. par exemple Abdelkébir Khatibi : *Op. cit.* P. 18-19.

⁴⁹² Cf. Ce qu'écrit le narrateur alors que l'Asile est en proie à la destruction : « Je suis un survivant à un mythe orphique auquel je lègue ma croyance, et ce qui brûle encore dans mon esprit versatile. » *Ibid.* P. 156.

⁴⁹³ *Ibid.* P. 54.

⁴⁹⁴ *Ibidem.*

dans *Rhoulem* par exemple, une déchéance, une perte de pureté mais au contraire comme un retour à une pureté originelle et comme le moyen de faire imploser les apories sociétales. Nous rejoignons en ce sens Lahsen Bougdal quand il écrit :

La figure féminine, signe de l'altérité, génère ainsi l'évolution de la société en réfutant l'univocité du discours théologique. L'inconsolation dont il est question dans le texte n'est plus uniquement celle des personnages fictifs, mais aussi celle de toute une société renfermée sur elle-même.⁴⁹⁵

Cette « inconsolation » (cf. « l'Asile des Inconsolés » qui finira par être détruit sous l'impulsion de Muthna), est la raison pour laquelle nous estimons qu'il faille considérer le motif de l'androgynie dans ce texte comme un idéal, comme un horizon asymptotique. Il est bien évident que les transmutations mystiques voire fantasmatiques du texte tendent vers un idéal inatteignable, comme se l'avoue d'ailleurs le narrateur à la première personne :

Jadis, je t'avais trop demandé. Trop pour un seul et unique amour. Je t'ai voulue femme et homme à la fois, femme pour ma vie et homme pour ma mort, je t'ai voulu ange pour adoucir ma détresse et démon pour veiller sur elle, je t'ai voulue frère et sœur... Assez ! Assez !⁴⁹⁶

S'il n'est pas un idéal à portée de main, l'androgynie s'impose donc dans *Le livre de sang* comme la tentative de mettre à bas tout discours normatif de genre, mais également culturel, religieux ou quel qu'il puisse être. Décrivant lui-même comment fonctionne le mythe, le texte s'attache à se reconstituer une mythologie propre, à la fois androgynie et orphique, pour viser l'horizon asymptotique de l'aimance. Khatibi ne se situe déjà plus dans la perspective d'une déconstruction des masculinités hégémoniques mais dans celle du refus de toute hégémonie, comme il le développera plus tard dans *Maghreb pluriel* où il prônera « une pensée qui ne s'inspire pas de sa pauvreté est toujours élaborée pour dominer et humilier »⁴⁹⁷.

⁴⁹⁵ Lahsen Bougdal : « Stratégie féminine et transformation spatiale : le cas de Muthna dans *Le Livre du sang* d'Abdelkébir Khatibi ». In : *Itinéraires et contacts de cultures*, Paris, L'Harmattan et Université Paris 13, n° 27, 1^{er} semestre 1999. Consultable en ligne : <http://www.limag.refer.org/Textes/Iti27/Bougdal.htm>.

⁴⁹⁶ Abdelkébir Khatibi : *Op. cit.* P. 147.

⁴⁹⁷ Abdelkébir Khatibi : *Maghreb Pluriel*. Paris/ Rabat, Denoël/ SMER, 1983. P. 18.

4.3.3 Conclusion

Les différentes variations sur le matériau mythique de l'androgynie prennent donc des formes très différentes. S'il peut être utilisé par Ben Jelloun par exemple pour déconstruire les mécanismes de la masculinité hégémonique maghrébine, il acquiert chez Khatibi une dimension métaphysique d'idéal de la transfiguration d'un être « inconsolable ». Il est cependant clair que ces diverses manifestations et fonctions s'intègrent dans un contexte sociopolitique qui leur permet de produire un sens qu'elles n'auraient pas si elles étaient ancrées dans un autre espace. A ce titre, ce que Marie Virolle dit au sujet des formes d'androgynie sociale qu'elle a observées en Algérie peut être élargi à l'ensemble des textes que nous avons abordés.

De la bi-sexualité archaïque à une image de l'ambiguïté moderne et à l'irruption d'une féminité critique : voici le trajet de lecture que nous invitent à faire les femmes sans homme et les femmes-hommes d'un Maghreb où se jouent de sérieux enjeux génériques, et où co-existent les formes réparatrices anciennes de la figure androgynie et un redéploiement timide des figures d'une sexualité sociale à inventer dans un contexte de violence qui ne permet guère la liberté comportementale, individuelle ou collective.⁴⁹⁸

Le motif de l'androgynie traduit en effet à la fois des aspirations individuelles à une renégociation individuelle des normes et des identités genrées et des allégories d'une impasse sociétale qui ankylose la communauté dans son évolution. Ainsi, tout autant mythe d'une origine dans la complétude de l'être que manifestation d'une transgression contemporaine des frontières de genre, l'androgynie permet de repenser la tradition de même qu'il sert d'exemple à des orientations futures.

Au-delà du débat selon nous stérile qui a dominé la réflexion sur ce mythe dans le cadre de certains débats sur le genre où il s'agissait de savoir si l'androgynie maintenant la différence entre les sexes en montrant leur complémentarité ou bien s'il proposait des nouvelles manières de se concevoir en tant qu'individu généré⁴⁹⁹, les textes d'Assima, de Boudjedra, de Ben Jelloun ou de Khatibi prouvent à quel point le travail sur le mythe peut être fructueux et producteur de sens selon des modalités très différentes. Et ce qu'il faut selon nous retenir, c'est justement que ce mythe a fourni l'occasion à nos auteurs de proposer des discours littéraires qui ne s'arrêtaient pas à la remise en cause d'une identité de genre précise, qu'elle soit masculine ou féminine, mais qui font vaciller toutes propensions normatives des normes genrées. Ils déplacent

⁴⁹⁸ Marie Virolle : *Op. cit.* P. 164.

⁴⁹⁹ Pour un résumé de ce débat, voir Ulla Bock : *Op. cit.*

dès lors la question du masculin et de l'ordre androcentré dans le champ épistémologique en montrant la dangereuse vanité de tout principe normatif. Les stratégies que développent les auteurs rendent fructueux un matériau mythique, quitte à prendre leurs distances avec le réalisme coutumier aux textes maghrébins, tout en proposant une réflexion beaucoup plus vaste et précise à la fois sur le réel et les règles qui le tissent.

5 Conclusion

Dans la littérature maghrébine d'expression française, les modalités d'incarnation du masculin sont en effet plus variées que ce que l'on pourrait imaginer, si l'on s'en tient à certains clichés qui circulent sur cette littérature. On y trouverait des textes de l'oppression des femmes par des hommes, ou décrivant des modèles sociétaux traditionnels qu'il conviendrait de critiquer. Ces représentations sont liées à la réception des romans de l'émergence à l'époque de leur publication jusqu'à aujourd'hui, où ces éléments étaient certes présents mais, comme nous espérons l'avoir montré dans notre premier chapitre, ces œuvres s'avèrent contenir déjà des potentialités plus grandes. De plus, ces attentes des lecteurs principalement occidentaux renvoient à un horizon d'attente qui prend sa source dans le contexte actuel, qui réduit trop souvent le débat sur les cultures maghrébines à des réflexions sur l'islam et ses incidences oppressantes sur ses populations. Depuis les printemps arabes, le dynamisme des sociétés civiles a radicalement remis en cause ces vues plaquées de l'extérieur mais on ne sort malheureusement pas encore tout à fait de ces discussions parfois stériles.

Le masculin maghrébin postcolonial, tel qu'on le retrouve dans les romans que nous avons étudiés, et comme le féminin d'ailleurs, est bien pluriel puisqu'il s'incarne dans des personnages extrêmement divers, hommes comme femmes. Parmi les constantes, on retrouve, il est vrai, le poids de la tradition arabo-musulmane ainsi que les conséquences de la période coloniale et de la globalisation. Il s'agit dès lors bel et bien de renégocier les identités genrées, et donc les différents types de masculin, en articulant ces différents aspects. Mais cette renégociation n'intervient pas dans un champ abstrait de l'identité mais des cas concrets de processus d'individuation. Le nœud du problème, c'est en effet pour ces personnages de se construire en tant qu'individu singulier, et ceci passe nécessairement par une clarification de la dimension genrée de son être, masculin ou féminin.

La particularité des redéfinitions masculines réside dans la relation que les masculinités hégémoniques et soi-disant traditionnelles entretiennent avec le pouvoir,

quand ce n'est pas avec la violence. Se définir comme homme, sans passer par un acte négatif d'assise de son soi dans la supériorité à l'autre que seraient la femme ou l'homme efféminé, voilà le défi auquel se confrontent les personnages. A cela s'ajoute que cette supériorité de nature présumée se surimpose à la situation coloniale ou néocoloniale qui inscrit les sujets masculins dans une position subalterne par rapport au colonisateur ou à la culture d'accueil.

Ainsi, quand l'émancipation féminine peut passer par la déconstruction des structures patriarcales et la nécessité de reprendre un pouvoir dont les hommes se sont garantis le monopole, l'émancipation ou la redéfinition du masculin maghrébin postcolonial se place sur le terrain d'une double critique complexe des substrats arabo-musulmans et occidentaux, où l'ennemi, c'est également un peu soi. Comme cela est clair dans les textes analysés dans notre premier chapitre, il est très difficile de trouver un équilibre entre une redéfinition du masculin et une forme de haine de soi, puisque les personnages retrouvent en eux les traces des monstres que les pères leur ont laissées en héritage.

D'autres textes mettent d'ailleurs même en scène cette renégociation sous la forme d'une tragédie, le trouble des genres ne pouvant trouver d'issue que dans la folie ou l'entropie, comme c'est le cas de *La vie sexuelle d'un islamiste à Paris* ou de *L'étoile d'Alger*. Ces romans nous montrent que la subversion de genre n'est pas que positive et vectrice de nouveaux modèles. Sur le plan individuel, elle peut aussi être la source d'une immense souffrance et de drames existentiels où il n'y a pas d'issue heureuse possible.

Pour finir, l'évolution de Rachid Boudjedra dans les conceptions hétéroclites qu'il propose du masculin peut fournir une clé positive. S'il a inauguré son œuvre littéraire dans *La répudiation* par un geste parricide monumental de violence, il a également proposé au fil de ses textes d'autres approches, allant du ludique à l'ouverture optimiste dans *Les 1001 années de la nostalgie* à une forme de stoïcisme troublé dans *Timimoun*. Mais, dans *Les funérailles*, au plus profond de la guerre civile qui a meurtri l'Algérie, Boudjedra est capable de créer un personnage féminin aux qualités dépassant les limites de genre et vivant tendrement en couple avec un homme qui fait de même. Dans un style toujours aussi dur qu'exigeant, l'auteur parvient à une écriture beaucoup plus sereine, comme pour résister à la pire des agressions, et affirme à travers ces personnages, qui vivent leurs identités genrées sans complexe et avec le plus grand naturel, qu'il est possible de ne pas céder, que la masculinité qui se définit par la

violence et la soumission de l'autre ne s'imposera pas forcément, même si tous les signes semblent le montrer.

Les enjeux impliqués par les renégociations du masculin sont en effet là : une société dans laquelle règne une masculinité hégémonique forte ne pourra être égalitaire. L'hégémonie a besoin de personnes qui se plient à son pouvoir, sans quoi elle n'existe pas. Beaucoup des personnages étudiés cherchent ainsi à se soustraire à toute relation hégémonique, qu'ils en soient les victimes ou potentiellement les teneurs. Et, à défaut de se tourner tous vers l'androgynie, il s'agit de transformer le masculin, pour se construire soi-même en tant qu'individu et, corollairement, fonder une communauté où l'hégémonie en tant qu'oppression serait absente.

6 Bibliographie

6.1 Romans du corpus

- Ben Jelloun, Tahar : *L'enfant de sable*. Paris, Editions du Seuil, 1985/ Points Seuil, 1995.
- Boudjedra, Rachid : *La répudiation*. Paris, Editions Denoël, 1969/ Folio Gallimard, 1981.
- Boudjedra, Rachid : *Les 1001 années de la nostalgie*. Paris, Editions Denoël, 1979/ Folio Gallimard, 1988.
- Boudjedra, Rachid : *Timimoun*. Paris, Editions Denoël, 1994/ Folio Gallimard, 1995.
- Boudjedra, Rachid : *Les funérailles*. Paris, Grasset, 2003.
- Bouraoui, Nina : *Garçon manqué*. Paris, Stock, 2000.
- Chouaki, Aziz : *L'étoile d'Alger*. Paris, Editions Balland, 2002/ Points Seuil 2004.
- Chraïbi, Driss : *Le passé simple*. Paris, Editions Denoël, 1954/ Folio Gallimard, 1986.
- Khatibi, Abdelkébir : *Le livre du sang*. Paris, Gallimard, 1979.
- Marouane, Leïla : *La vie sexuelle d'un islamiste à Paris*. Paris, Albin Michel, 2007.
- Serhane, Abdelhak : *Messaouda*. Paris, Editions du Seuil, 1983.
- Taïa, Abdellah : *Une mélancolie arabe*. Paris, Seuil, 2008.

6.2 Autres textes littéraires

- Al-Jahiz : *Ephèbes et courtisanes*. Traduit de l'arabe par Maati Kabbal. Paris, Editions Payot & Rivages, 1997.
- Fellag : *L'Allumeur de rêves berbère*. Paris, Editions J.-C. Lattès, 2007.
- Ovide : *Les métamorphoses*. Paris, Garnier-Flammarion, 1966.
- Rachid O. : *L'enfant ébloui*. Paris, Gallimard, 1995.
- Serhane, Abdelhak : *Le deuil des chiens*. Paris, Editions du Seuil, 1998.

Tzara, Tristan : *L'homme approximatif* (1931). Paris, Editions Gallimard, 1968.

6.3 Ouvrages et articles théoriques

Adams, Rachel : « Masculinity without men ». *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 6, 3, 2000. P. 467-478.

Agamben, Giorgio : *Qu'est-ce qu'un dispositif ?* Paris, Rivages Poches, 2007.
Traduit de l'italien par Martin Rueff. Première édition originale : *Che cos'è un dispositivo?* Roma, Nottetempo, 2006.

Anderson, Eric: *Inclusive Masculinity – The Changing Nature of Masculinities*. New York, Routledge, 2009.

Aurnhammer, Achim: *Androgynie. Studien zu einem Motiv in der europäischen Literatur*. Köln/ Wien, Böhlau Verlag, 1986.

Badinter, Elisabeth: *XY – De l'identité masculine*. Paris, Odile Jacob, 1992. Le livre de poche, 2005.

Barthes, Roland : *Mythologies*. Paris, 1957.

Bauer, Robin/ Hoenes, Josch/ Woltersdorff, Volker: « Männlichkeit ist für alle da. Aber was ist Männlichkeit? » In : Robin Bauer/ Josch Hoenes/ Volker Woltersdorff: *Unbeschreiblich männlich . Heteronormativitätskritische Perspektiven*. Hamburg, Männerschwarm Verlag, 2007. P. 12-27.

Ben Jelloun, Tahar: *La plus haute des solitudes. Misère affective et sexuelle d'émigrés nord-africains*. Paris, Editions du Seuil, 1977.

Bhabha, Homi K. : *The location of culture*. Londres, Routledge, 1994.

Bock, Ulla : « Androgynie. Von Einheit und Vollkommenheit zu Vielfalt und Differenz ». In : *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie*. Ruth Becker / Beate Kortendiek. Wiesbaden, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2004. P. 99–103.

Booth, Wayne C.: *The Rhetoric of Fiction*. Chicago, University Press of Chicago, 1961.

Bouhdiba, Abdelwahab : *La sexualité en islam*. Paris, PUF, 1975.

Bouhdiba, Abdelwahab : *L'imaginaire maghrébin. Etude de dix contes pour enfants*. Tunis, Cérès Editions, 1994.

Bouhdiba, Abdelwahab : *L'homme en islam*. Tunis, Sud Editions, 2006.

- Boudjedra, Rachid : *FIS de la haine*. Paris, Editions Denoël, 1992/ Folio Gallimard, 1994.
- Bourdieu, Pierre : « La domination masculine ». In : *Actes de la recherche en sciences sociales*, N° 84, 1990.
- Bourdieu, Pierre : « La réappropriation de la culture reniée : à propos de Mouloud Mammeri ». In Yacine, Tassadit (ss. Dir.) : *Amours, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*. Paris, L'Harmattan-Awal, 1992. P. 17-22.
- Bourdieu, Pierre : *La domination masculine*. Paris, Editions du Seuil, 1998/ 2002 (2^{ème} édition augmentée).
- Boutayeb, Rachid / Roes, Michael : « Über Beschneidung. Traum und Trauma ». *Aufklärung und Kritik*, 3/2010. P. 142-160.
- Butler, Judith : *Gender Trouble – Das Unbehagen der Geschlechter*. New-York, Routledge, 1990.
- Connell, R. W. : *Masculinities*. Berkeley, University of California Press, 1995. 1990/ Frankfurt Am Main, Suhrkamp, 1991.
- Cervulle, Maxime/ Rees-Roberts, Nick : *Homo Exoticus. Race, classe et critique queer*. Paris, Armand Colin, 2010.
- Chaulet-Achour, Christine : « Lecture et écriture au féminin ». In : Chaulet-Achour, Christine : *Féminin/Masculin. Lectures et représentations*. Centre de Recherches Texte/Histoire, Université de Cergy-Pontoise, 2000. P. 23-28.
- Combes, Danièle/ Daume-Richard, Anne-Marie/ Devreux, Anne-Marie : « Mais à quoi sert une épistémologie des rapports sociaux de sexe ? In Hurtig, Marie-Claude/ Kail, Michèle/ Rouche, Hélène (Ed.) : *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*. Paris, Editions du CNRS, 1991. P. 59-68.
- Deleuze, Gilles/ Guattari, Félix : *Capitalisme et schizophrénie. L'anti-Œdipe*. Paris, Les Editions de Minuit, 1972.
- Delphy, Christine : « Penser le genre : quels problèmes ? ». In Hurtig, Marie-Claude/ Kail, Michèle/ Rouche, Hélène (Ed.) : *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*. Paris, Editions du CNRS, 1991.P. 89-102.
- Derrida, Jacques : *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse de l'origine*. Paris, Gallilée, 1996.
- Dhavermas, Marie-Josèphe : « Essentialisme et biologisme dans les discours sur les nouveaux modes de procréation ». In : Hurtig, Marie-Claude/ Kail, Michèle/

- Rouche, Hélène (Ed.) : *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*. Paris, Editions du CNRS, 1991. P. 271-281.
- Dialmy, Abdessamad : « Les antinomies de la raison islamo-féministe ». In : *Social Compass*, Issue 50 (1), 2003. P. 13-22.
- Dialmy, Abdessamad : „Sexuality in Contemporary Arab Society“. In: *Social Analysis*, Issue 2, Summer 2005. P. 16-33.
- Droz, Geneviève : *Les mythes platoniciens*. Paris, Edition du Seuil, 1992.
- El Bachari, Mohammed : *Homme dominant, homme dominé. L'imaginaire incestueux au Maghreb*. Paris, L'Harmattan, 1999.
- El-Rouayheb, Khaled : *L'amour des garçons en pays arabo-islamique – XVIème-XVIIIème siècle*. Edition originale : Chicago, University of Chicago Press, 2005. Traduit de l'anglais par Dimitri Kijek. Paris, EPEL, 2009.
- Erhart, Walter : *Familienmänner. Über den literarischen Ursprung moderner Männlichkeit*. Munich, Wilhelm Fink Verlag, 2001.
- Erhart, Walter : « Das zweite Geschlecht. Männlichkeit, interdisziplinär. Ein Forschungsbericht ». In: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur*, Numéro 30. Berlin, De Gruyter, 2005. P. 156-232.
- Foucault, Michel : *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Editions Gallimard, 1966.
- Foucault, Michel : *Surveiller et punir*. Paris, Editions Gallimard, 1975.
- Foucault, Michel : « Le jeu de Michel Foucault ». In : *Dits et écrits. Tome 3*. Paris, Gallimard, 1994.
- Freud, Sigmund : « Dostoïevski et le paricide » (1928). In : Dostoïevski, Fédor : *Les frères Karamazov*. Traduction de J.B. Pontalis. Paris, Folio classique. P. 7-33.
- Freud, Sigmund: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (1933). *Gesammelte Werke Band 15*. Herausgegeben von Anna Freud. London, 1940-1952. P. 120.
- Glachant, Pierre : « Drane, la femme qui s'est convertie en homme ». In : *La Presse* (lapresse.ca) daté du 25 mars 2009. Consultable en ligne: <http://www.lapresse.ca/vivre/societe/200903/25/01-840129-drane-la-femme-qui-sest-convertie-en-homme.php>. (Consulté le 17 juin 2012).
- Halberstam, Judith: *Female Masculinity*. Durham/London: Duke University Press, 1998.

- Heilbrun, Alfred B. Jr. : « Sex-based Models of Androgyny: A Further Cognitive Elaboration of Competence Differences ». In : *Journal of Personality and Social Psychology*. 1984, Vol. 46, No. 1, 216-229.
- Hurtig, Marie-Claude / Kail, Michèle / Rouch, Hélène (Ed.) : *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*. Paris, Editions du CNRS, 1991.
- Khatibi, Abdelkébir: *Maghreb Pluriel*. Paris/ Rabat, Denoël/ SMER, 1983.
- Jung, Carl-Gustav: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*. Zürich, Rascher, 1933.
- Kacha, Nadia : « La représentation de l'amour chez des intellectuelles. Quelques cas cliniques. » In : Yacine, Tassadit (ss. Dir.) : *Amours, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*. Paris, L'Harmattan-Awal, 1992. P. 75-82.
- Lacoste-Dujardin, Camille : « La discrimination garçon/fille constitutive de l'identité de genre au Maghreb ». In : Hurtig, Marie-Claude/ Kail, Michèle/ Rouch, Hélène (Ed.) : *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*. Paris, Editions du CNRS, 1991. P. 195-202.
- Lacoste-Dujardin, Camille/ Virolle, Marie : *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration. La frontière des genres en question. Etudes sociologiques et anthropologiques*. Paris, Publisud, 1998.
- Lacoste-Dujardin, Camille : « Violence en Algérie contre les femmes transgressives ou non des frontières de genre ». In : Lacoste-Dujardin, Camille/ Virolle, Marie : *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration. La frontière des genres en question. Etudes sociologiques et anthropologiques*. Paris, Publisud, 1998. P. 19-32.
- Loomba, Ania: *Colonialism/ Postcolonialism*. Londres/ New York, Routledge, 1998.
- Mathieu, Nicole-Claude : « Les transgressions du sexe et du genre à la lumière des données ethnographiques ». In : Hurtig, Marie-Claude/ Kail, Michèle/ Rouch, Hélène (Ed.) : *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*. Paris, Editions du CNRS, 1991. P. 69-80.
- Mendel, Gérard : *La révolte contre le père*. Paris, Payot, 1968.
- Frédéric Menneyron : « L'androgynie aujourd'hui ». In: Antoine Faivre : *L'Androgynie*. Paris, Albin Michel, 1986.
- Morsly, Dalila : « Ô hommes, soyez femmes ne serait-ce qu'un jour (A yergazem ilikum tulawin xartsum yebwas) ». In : Lacoste-Dujardin, Camille/ Virolle, Marie : *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration. La frontière des*

- genres en question. Etudes sociologiques et anthropologiques*. Paris, Publisud, 1998. P. 191-200.
- Nietzsche, Friedrich : *Fragments posthumes, automne 1884- automne 1885*, in *Œuvres philosophiques complètes, tome XI*. Paris, Gallimard, 1981.
- Nietzsche, Friedrich : *Le gai savoir* (1882). Traduction de Pierre Klossowski. Paris, Editions Gallimard, 1982.
- Noble, Jean Bobby: *Masculinities without men? Female Masculinity in Twentieth-Century Fictions*. West Mall, The University of British Columbia, 2004.
- Ossman, Susan : « Se faire femme entre Le Caire et Paris ». In : Lacoste-Dujardin, Camille/ Virolle, Marie : *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration. La frontière des genres en question. Etudes sociologiques et anthropologiques*. Paris, Publisud, 1998. P. 77-84.
- Paquet, Léonce (Éd.) : *Les cyniques grecs. Fragments et témoignages*. Paris, Librairie Générale Française, 1992.
- Prinz , Ursula: « Einführung ». In : Ursula Prinz (Ed.): *Androgyn : Sehnsucht nach Vollkommenheit*. Katalog der Ausstellung. Berlin, Reimer/ Neuer Berliner Kunstverein, 1986. P. 9-33.
- Rebucini, Gianfranco : « Lieux de l'homoérotisme et de l'homosexualité masculine à Marrakech. Organisation et réorganisation des espaces dédiés. » *L'Espace Politique* [En ligne], 13 | 2011-1, mis en ligne le 03 mai 2011. Consultable en ligne : <http://espacepolitique.revues.org/index1830.html>. (Consulté le 18 juin 2012).
- Regard, Frédéric : « Pas de deux : les styles du féminin ». In Tomiche, Anne/ Zoberman, Pierre (ss. Dir.) : *Littérature et identités sexuelles*. SFLGC (Société Française de Littérature Générale et Comparée), 2008. P. 29-46.
- Reeser, Todd W., Seifert, Lewis C. (Ed.) : *Entre hommes. French and Francophone Masculinities in Culture and Theories*. Newark, University Press of Delaware. 2008.
- Reeser, Todd W. : *Masculinities in Theory – An Introduction*. Chichester, Wiley-Blackwell, 2010.
- Ricœur, Paul : *Soi-même comme un autre*. Paris, Les Editions du Seuil, 1990.
- Saadi, Nourredine : « Père de filles ». In : Lacoste-Dujardin, Camille/ Virolle, Marie : *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration. La frontière des*

- genres en question. Etudes sociologiques et anthropologiques*. Paris, Publisud, 1998. P. 201-212.
- Sayad, Abdelmalek : *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris, Liber, Seuil, 1999.
- Stephan, Inge: « Im toten Winkel. Die Neuentdeckung des < ersten Geschlechts > durch men's studies und Männlichkeitsforschung ». In: Claudia Benthien/ Inge Stephan (Hrsg.): *Männlichkeit als Maskerade. Kulturelle Inszenierungen vom Mittelalter bis zur Gegenwart*. Köln/ Weimar/ Wien, Böhlau Verlag, 2003. P. 11-35.
- Steffen, Therese (Ed.): *Masculinities – Maskulinitäten. Mythos, Realität, Repräsentation, Rollendruck*. Stuttgart/ Weimar, Verlag J. B. Metzler, 2002.
- Tuider, Elisabeth : « Körpereventualitäten. Der Körper als kultureller Konstruktionsschauplatz ». In : Macha, Hildegard/ Fahrenwald, Claudia (Ed.): *Körperbilder zwischen Natur und Kultur. Interdisziplinäre Beiträge zur Genderforschung*. Opladen, Leske und Budrich, 2003. P. 43-67.
- Virolle, Marie : « Préface ». In Lacoste-Dujardin, Camille/ Virolle, Marie : *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration. La frontière des genres en question. Etudes sociologiques et anthropologiques*. Paris, Publisud, 1998. P. 9-16.
- Virolle, Marie : « Androgynie sociale, rituelle et symbolique en Algérie ». In Lacoste-Dujardin, Camille/ Virolle, Marie : *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration. La frontière des genres en question. Etudes sociologiques et anthropologiques*. Paris, Publisud, 1998. P. 151-164.
- Wozniak, Adrianna : *La théorie évolutive de la connaissance. La relation phylogénétique de la représentation à l'objet*. Thèse de doctorat, Université de Woclaw/ Université Lyon 3 Jean Moulin, 2006.
- Yacine, Tassadit (ss. Dir.) : *Amours, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*. Paris, L'Harmattan-Awal, 1992.
- Yacine, Tassadit : « Anthropologie de la peur : l'exemple des rapports hommes femmes en Algérie. » In : Yacine, Tassadit (ss. Dir.) : *Amours, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*. Paris, L'Harmattan-Awal, 1992. P. 23-56.
- Yelles, Mourad : *Cultures et métissages en Algérie. La racine et la trace*. Paris, L'Harmattan, 2005.

Younes, Malika : « Féminité et théâtralité en Algérie (Tlemcen) ». In Yacine, Tassadit (ss. Dir.) : *Amours, phantasmes et sociétés en Afrique du Nord et au Sahara*. Paris, L'Harmattan-Awal, 1992. P. 57-64.

6.4 Ouvrages et articles critiques

Agar, Trudy : *La notion de contre-violence créative dans l'autobiographie postcoloniale franco-algérienne. Paroles d'identité et de résistance chez Assia Djebar, Malika Mokkedem et Nina Bouraoui*. Thèse de doctorat, Paris 13, 2004.

Agar, Trudy : « Travestissements et autres transgressions chez Nina Bouraoui ». In : De Toro, Alfonso/ Bonn, Charles (Ed.): *Le Maghreb writes back – Figures de l'hybridité dans la culture et la littérature maghrébine*. Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 2009. P. 379-391.

Ahnouch, Fatima : *Abdelkébir Khatibi. La langue, la mémoire, le corps*. Paris, L'Harmattan, 2004.

Alemdjrodo, Kangni : *Rachid Boudjedra, la passion de l'intertexte*. Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2001.

Ali-Benali, Zineb : « L'écriture du corps féminin au croisement des sens ». In Chaulet-Achour, Christine : *Féminin/Masculin. Lectures et représentations*. Centre de Recherches Texte/Histoire, Université de Cergy-Pontoise, 2000. P. 73-94.

Ammar-Khodja, Soumya : « Au fil d'une lecture : l'ambivalence sexuelle dans *Habel* de Mohammed Dib ». In : Lacoste-Dujardin, Camille/ Virolle, Marie : *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration. La frontière des genres en question. Etudes sociologiques et anthropologiques*. Paris, Publisud, 1998. P. 165-173.

Azzouz, Esma Lamia : *Ecritures féminines algériennes de langue française (1980 – 1997). Mémoire, voix resurgies, narrations spécifiques*. Thèse de doctorat, Université de Nice-Sophia Antipolis, 1998.

Baena Galle, Valeria María : « Messaouda : un autre exemple d'enfance saccagée ». In : Zekri, Khalid (Ed.) : *Abdelhak Serhane : une écriture de l'engagement*. Paris, L'Harmattan, 2006. P. 73-88.

- Basfao, Kacem : « Production et réception du roman : l'image dans le miroir ». In : Memmes, Abdallah : *Approches scientifiques du texte maghrébin*. Casablanca, Les Editions Toubkal, 1987. P. 93-102.
- Belaghoeug, Zoubida : « L'androgynie et l'identité meurtrie – *Rhoulem* ou le sexe des anges ». *Les cahiers du LAPSI*. N°2, 2005. Université Mentouri, Constantine, 2005. P. 95-104.
- Bonn, Charles : « « Littératures de la colonisation », « littératures d'identité », ou... littérature ? Le cas de la littérature « maghrébine » « de langue française » ». In *Ecritures maghrébines*. Casablanca, Afrique-Orient, 1991. P.21-27.
- Bonn, Charles : « Le voyage innommable et le lieu du dire: émigration et errance de la littérature maghrébine francophone. », *Revue de Littérature comparée*, Paris, n° 269 :1, Janvier-mars 1994, p. 47-59. Consultable en ligne : <http://www.limag.com/Textes/Bonn/TOMEMIG.htm>. (Consulté le 6 juin 2012).
- Bonn, Charles : « Le retour au référent ». in : *Algérie Littérature / Action*. N° 7-8, Paris, 1998. P. 201-204.
- Bonn, Charles : « Habel ou l'écriture dans la limite ». Extrait du cours « Romans de l'immigration », Université Lyon 2 Lumière, 2003. Consultable en ligne : <http://www.limag.refer.org/Cours/C2Immigration/CoursHabel.htm>. (Consulté le 6 juin 2012).
- Bonn, Charles : « D'une émergence hybride, ou le roman familial de l'entre-deux langues ». In : De Toro/ Bonn: *Le Maghreb writes back – Figures de l'hybridité dans la culture et la littérature maghrébine*. Hildesheim, Zürich, New York, Georg Olms Verlag, 2009.
- Bouatta, Chérifa : « Ma fille est un homme, ma fille est comme un homme ». In Lacoste-Dujardin, Camille/ Virolle, Marie : *Femmes et hommes au Maghreb et en immigration. La frontière des genres en question. Etudes sociologiques et anthropologiques*. Paris, Publisud, 1998. P. 177-182.
- Bougdal, Lahsen : *Le protocole poétique de l'écriture à l'œuvre dans les textes de Abdelkébir Khatibi : La mémoire tatouée, Le livre du sang et Amour bilingue*. Thèse de doctorat, Université Paris-Nord, 1998.
- Bougdal, Lahsen : « Stratégie féminine et transformation spatiale : le cas de Muthna dans *Le Livre du sang* d'Abdelkébir Khatibi ». In : *Itinéraires et contacts de*

- cultures*, Paris, L'Harmattan et Université Paris 13, n° 27, 1^{er} semestre 1999.
Consultable en ligne : <http://www.limag.refer.org/Textes/Iti27/Bougdal.htm>.
- Bouguerra, Mohammed Ridha/ Bouguerra, Sabiha : *Histoire de la littérature du Maghreb*. Paris, Ellipses, 2010.
- Bouraoui, Hédi : *La francophonie à l'estomac*. Paris, Nouvelles Editions du Sud, 1995.
- Brahimi, Denise: « Déconstruction d'un mythe : la virilité au Maghreb ». In : Claudia Gronemann/ Wilfried Pasquier : *Scènes des genres au Maghreb. Masculinités, critique queer et espaces du féminin/masculin*. Amsterdam/New York, Rodopi, 2013. P. 207-219.
- Burtscher-Bechter, Beate/ Mertz-Baumgartner, Birgit : « Témoignage et/ou subversion: une relation paradoxale ? » In : *Etudes Littéraires Maghrébines*. N°16
- Chami, Anissa : « Images de la femme dans le roman marocain. Images et thèmes de l'enfermement chez Driss Chraïbi ». In : Memmes, Abdallah : *Approches scientifiques du texte maghrébin*. Casablanca, Les Editions Toubkal, 1987. P. 24-33.
- Chatti, Mounira : « D'elle à je : trajectoire poétique et identitaire dans l'œuvre de Nina Bouraoui ». In Gafaïti, Hafid/ Crouzières-Igenthron, Armelle : *Femmes et écritures de la transgression*. Paris, L'Harmattan, 2005. P. 109-126.
- Crouzières-Igenthron, Armelle : *Double pluriel dans les romans de Rachid Boudjedra*. Paris, L'Harmattan, 2003.
- Culbert, John : « On the Trace of the Other: Memory, Melancholia, and Repression in Rachid Boudjedra's Timimoun ». In: *L'Esprit créateur*. Volume 43, Numéro 1, Printemps 2003. P. 69-80.
- Dejean de la Bâtie, Bernadette : *Les romans policiers de Driss Chraïbi. Représentations du féminin et du masculin*. Paris, L'Harmattan, 2002.
- Delayre, Stéphanie : *Driss Chraïbi, une écriture de traverse*. Pessac, Presses Universitaires de Bordeaux, 2006.
- Denié-Higney, Laurence: « Habel à la merci de Paris. Une lecture d'Habel de Mohammed Dib ». In : *Expressions Maghrébines*, Vol. 8, N°2. Barcelone, hiver 2009. P. 49-97.
- Fili-Tullon, Touriya : *Figures de la subversion dans les littératures francophone et d'expression arabe au Maghreb et au Proche-Orient, des années 1970 à*

- 2000 (R. Boudjedra, A. Cossery, E. A. El Maleh, É. Habibi et P. Smaïl).
Thèse de doctorat, Université de la Sorbonne Nouvelle - Paris III, 2009.
- Gafaïti, Hafid : « Les romans de Boudjedra ». In : Gafaïti, Hafid : *Rachid Boudjedra, une poétique de la subversion. Autobiographie et histoire*. Paris, L'Harmattan, 1999. P. 35-78.
- Gageatu-Ionicescu, Alina : *Lectures de sable. Les récits de Tahar Ben Jelloun*. Thèse de doctorat, Université Rennes/ Université de Craiova, 2009.
- Ghebalou-Haraoui, Yamilé : *Écritures, stratégies poétiques de la difficulté et cryptographie dans la production textuelle de trois auteurs maghrébins : Dib, Meddeb, Khatibi*. Thèse de doctorat, Université Lyon 2 Lumière, 2005.
- Gontard, Marc : *La violence du texte – Étude sur la littérature marocaine de langue française*. Paris, L'Harmattan, 1981.
- Gronemann, Claudia/ Pasquier, Wilfried (Ed.) : *Scènes des genres au Maghreb. Masculinités, critique queer et espaces du féminin/masculine*. Amsterdam/ New Work, 2013.
- Hajos, Katalin : *Variations sur le thème de l'enfermement dans la littérature maghrébine d'expression française*. Mémoire de Master 2, Université de Nice Sophia Antipolis, 2005.
- Hayes, Jarrod : *Queer Nations. Marginal Sexualities in the Maghreb*. Chicago/London, University of Chicago Press, 2000.
- Idjer, Yacine : « *Les Funérailles* de Rachid Boudjedra : L'aboutissement d'un projet d'écriture ». *Info-Soir* du 11.01. 2004.
- Kadra-Hadjadji, Houaria : *Contestation et révolte dans l'œuvre de Driss Chraïbi*. Paris, Publisud, 1986.
- Kheriji, Rym : *Boudjedra et Kundera, lectures à corps ouverts*. Thèse de doctorat, Université Lyon 2 Lumière, 2000.
- Khodja, Soumya Ammar : « Écritures d'urgence de femmes algériennes », *CLIO. Histoire, femmes et sociétés* [En ligne], 9 | 1999, mis en ligne le 29 mai 2006. Consultable en ligne : <http://clio.revues.org/index289.html>.
- Kilito, Sarah : « La représentation du couple dans deux romans marocains ». In Chaulet-Achour, Christine/Roland, Michel (Ed.) : *Féminin/Masculin. Couples en création*. CRTH, Université de Cergy-Pontoise, 2003. P. 43-58.
- Lagabrielle, Renaud : « Penetrierende Männlichkeiten . Zum brüchigen Verhältnis zwischen von Männlichkeit und (Homo-)Sexualität in der zeitgenössischen

- frankophonen Maghreb-Literatur ». In : Bauer, Robin (éd.) : *Unbeschreiblich männlich : heteronormativitätskritische Perspektiven*. Hamburg, Männerschwarm-Verlag, 2007. P. 90-104.
- Mdarhi, Alaoui : « Analyse d'un extrait du *Passé simple* de Driss Chraïbi ». In : Memmes, Abdallah : *Approches scientifiques du texte maghrébin*. Casablanca, Les Editions Toubkal, 1987. P. 80.92.
- Memmes, Abdallah : *Littérature maghrébine de langue française. Signifiante et interculturalité*. Rabat, Editions Okad, 1992.
- Memmes, Abdallah : *Abdelkebir Khatibi. L'écriture de la dualité*. Paris, L'Harmattan, 2000.
- Moura, Jean-Marc : *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris, Presses Universitaires de France, 1999.
- Oucherif, Lamia : *Pour une poétique de la relation père/fille*. Thèse de doctorat, Université d'Alger, 2010.
- Schneider, Annedith : « Hybridity and National Identity in Algeria: Fériel Assima's *Rhoulem ou le sexe des anges* ». In: Texte de la conférence tenue dans le cadre des rencontres « PostModerne Diskurse zwischen Sprache und Macht » de l'association scientifique GradNet, Erlangen, 20-22 novembre 1998.
Consultable en ligne:
<http://www.gradnet.de/papers/pomo98.papers/ahschnei98.htm>. (Consulté le 15 juin 2012)
- Seidenfaden, Eva : *Ein kritischer Mittler zwischen zwei Kulturen: Der marokkanische Schriftsteller Driss Chraïbi und sein Erzählwerk*. Bonn, Romanistischer Verlag, 1991.
- Tenkoul, Abderrahmane : « Mythe de l'androgynie et texte maghrébin ». In : *Itinéraires et contacts de cultures*. Paris, L'Harmattan et Université Paris 13, N°10, 1^{er} semestre 1990. Consultable en ligne :
www.limag.orf/Textes/Iti10/Abderrahmane_Tenkoulm.htm. (Consulté le 15 mars 2012).
- Toso Rodinis, Giuliana : *Fêtes et défaites d'Éros dans l'œuvre de Rachid Boudjedra*. Paris, L'Harmattan, 1994.
- Touré, Thierno Dia : *Modernité et postmodernité francophone dans les écritures de la violence. Le cas de Rachid Boudjedra et Sony Labou Tansi*. Thèse de doctorat, Université Lyon 2 Lumière, 2010.

- Zekri, Khalid : *Fictions du réel. Modernité romanesque et écriture du réel au Maroc 1990-2006*. Paris, L'Harmattan, 2006.
- Zlitni-Fitouri, Sonia : *Les métamorphoses du récit dans les œuvres de Rachid Boudjedra et de Claude Simon*. Université de Tunis, 2007.
- Zlitni-Fitouri, Sonia: « ‹ La mélancolie des Genres › ou l'écriture hybride ». In : Gronemann, Claudia/ Pasquier, Wilfried (Ed.) : *Scènes des genres au Maghreb. Masculinités, critique queer et espaces du féminin/masculin*. Amsterdam/New York, Rodopi, 2013. P. 281-304.

Selbstständigkeitserklärung

Ich erkläre hiermit, dass ich die vorliegende Arbeit ohne unzulässige Hilfe Dritter und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus anderen Quellen direkt oder indirekt übernommenen Daten und Konzepte sind unter Angabe der Quelle gekennzeichnet. Insbesondere habe ich nicht die entgeltliche Hilfe von Vermittlungs- bzw. Beratungsdiensten in Anspruch genommen.

Wilfried Pasquier

Romanisches Seminar der Universität Mannheim

Les hommes approximatifs. Récits du masculin dans la littérature maghrébine d'expression française

Wilfried Pasquier

2021

Disputatio: 08.03.2018 (Kommission: Claudia Gronemann, Eva Eckkrammer, Johannes Müller-Lancé, Elton Prifti, Cornelia Ruhe)

Lehrstuhl für Romanische Literatur- und Medienwissenschaft (Claudia Gronemann)

Entstanden im Rahmen des DFG-Projektes *Geschlechtermythen und ihre Hybridisierung in der kulturellen Begegnung zwischen Maghreb und Frankreich* (2011-2015)

Résumé

La thèse de doctorat se consacre à l'analyse des constructions du masculin qui se montrent dans tout leur diversité lors de l'évolution du roman maghrébin contemporain. Parler d'une construction symbolique implique que celle-ci fasse partie d'un processus d'individuation à partir duquel une personne cherche à s'instituer comme un individu différent des autres. Dans le cas des personnages romanesques, notre thèse est qu'ils cherchent tous à leur manière à étendre leur marge de manœuvre dans la construction de leur identité genrée masculine. La volonté d'imposer des personnages romanesques comme individus caractérisés par une véritable singularité, représente une constante dans de nombreux textes maghrébins. Face au contexte postcolonial auquel les auteurs se voient confrontés, leurs textes proposent de ne plus s'enfoncer dans un retour présumé à une origine pure ou dans la louange innocente d'une quelconque modernité. L'individuation pour les personnages a lieu dans le cadre d'une « double critique » (Khatibi) nécessaire. Tout l'enjeu de ces romans réside dans le fait qu'ils mettent en scène des stratégies différentes d'individuation au masculin, des personnages qui entendent devenir qui ils ont envie de devenir, avec plus ou moins de succès et qui, pour ce faire, sont obligés à déconstruire des mythes, les valeurs et les normes qui s'imposent à eux comme autant d'obstacles à leur autoréalisation.

Dans un premier chapitre, nous nous intéresserons à la déconstruction de la figure paternelle en tant que parricide symbolique. Dans le second, nous aborderons la dimension tragique du masculin et nous nous pencherons sur des formes plus éclatées voire ludiques du masculin. Le chapitre suivant adoptera une approche *queer* et traitera dans un premier temps de l'homosexualité masculine. Ensuite, nous étudierons deux exemples d'un féminin inclusif avant d'engager une réflexion sur l'androgynie en tant qu'allégorie d'un corps social, au sens propre comme imagé, blessé par l'oppression de genre, mais aussi en tant qu'horizon esthétique et éthique de l'impossible neutralité. Les personnages étudiés cherchent ainsi à se soustraire à toute relation hégémonique, qu'ils en soient les victimes ou potentiellement les teneurs. Et, à défaut de se tourner tous vers l'androgynie, il s'agit de transformer le masculin, pour se construire soi-même en tant qu'individu et, corollairement, fonder une communauté où l'hégémonie en tant qu'oppression serait absente.

New Men's Studies; North African Literature, Novels, Francophone Studies